

اخلاق اور فلسفہ اخلاق

محمد رفیع صاحب

پروفیسر اور محقق
دہلی

اخلاق و فلسفہ اخلاق

جس میں جدید و قدیم نظریوں کی روشنی میں فلسفہ اخلاق انواع اخلاق اور اصول اخلاق کے تمام پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، نیز اسلام کے ابواب اخلاق کی تشریح ایسے دل پذیر سیرایہ میں کی گئی ہے کہ اخلاق اسلامی کی برتری تمام ملتوں کے ضابطہ میں اخلاق کے مقابلہ میں واضح ہو جاتی ہے۔

تالیف

مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب

رشیق ندوۃ المصنفین دہلی

طبع ثانی

قیمت مجلد پہلے
غیر مجلد ہے

۱۳۶۹ھ
۶۱۹۵۰

باہتمام منیجر ذوق المصنفین

فاروقی پریس دہلی میں طبع ہوئی

170- u
32

فہرست مضامین فلسفہ اخلاق

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۳	مقدمہ	۳۲	کردار اور اسکے مبادیات	۱۳	مقدمہ
۱۴	علم اخلاق کی تعریف	۳۵	غرائز (جہلی اوصاف)	۱۴	علم اخلاق کی تعریف
۱۵	موضوع فائدہ اور دگر	۳۶	حفاظت ذات	۱۵	موضوع فائدہ اور دگر
۱۶	علوم سے اس کا تعلق	۳۷	حفاظت نوع	۱۶	علوم سے اس کا تعلق
۱۷	تعریف	۳۸	خوف	۱۷	تعریف
۱۸	موضوع	۳۹	غریزہ کی تعریف اور اس کی	۱۸	موضوع
۱۹	علم الاخلاق کا فائدہ	۴۰	خصوصیات	۱۹	علم الاخلاق کا فائدہ
۲۰	دگر علوم سے علم الاخلاق کا تعلق	۴۱	غریزہ کی تربیت	۲۰	دگر علوم سے علم الاخلاق کا تعلق
۲۱	علم الاخلاق و علم النفس (ایکولوجی)	۴۲	ملکات	۲۱	علم الاخلاق و علم النفس (ایکولوجی)
۲۲	علم اخلاق و علم اجتماع (سوشولوجی)	۴۳	عادت	۲۲	علم اخلاق و علم اجتماع (سوشولوجی)
۲۳	علم اخلاق و علم قانون	۴۴	عادت کی تخلیق	۲۳	علم اخلاق و علم قانون
۲۴	اخلاق اور سائنس	۴۵	عادت اور فزیالوجی (علم	۲۴	اخلاق اور سائنس
۲۵	علم اخلاق اور اخلاقی زندگی	۴۶	دخالت اعضاء)	۲۵	علم اخلاق اور اخلاقی زندگی
۲۶	کے دو پہلو	۴۷	عادت اور اس کی خصوصیات	۲۶	کے دو پہلو
۲۷	حصص کتاب	۴۸	زمانہ کی افزونی اور غور و فکر	۲۷	حصص کتاب
۲۸	حصہ اول	۴۹	کی نجات	۲۸	حصہ اول
۲۹	مباحث نفسیہ جو اخلاق	۵۰	عادت کی قوت	۲۹	مباحث نفسیہ جو اخلاق
۳۰	کیلیے ضروری ہیں	۵۱	عادت میں تبدیلی	۳۰	کیلیے ضروری ہیں
۳۱		۵۲		۳۱	
۳۲		۵۳		۳۲	
۳۳		۵۴		۳۳	
۳۴		۵۵		۳۴	
۳۵		۵۶		۳۵	
۳۶		۵۷		۳۶	
۳۷		۵۸		۳۷	
۳۸		۵۹		۳۸	
۳۹		۶۰		۳۹	
۴۰		۶۱		۴۰	
۴۱		۶۲		۴۱	
۴۲		۶۳		۴۲	
۴۳		۶۴		۴۳	
۴۴		۶۵		۴۴	
۴۵		۶۶		۴۵	
۴۶		۶۷		۴۶	
۴۷		۶۸		۴۷	
۴۸		۶۹		۴۸	
۴۹		۷۰		۴۹	
۵۰		۷۱		۵۰	
۵۱		۷۲		۵۱	
۵۲		۷۳		۵۲	
۵۳		۷۴		۵۳	
۵۴		۷۵		۵۴	
۵۵		۷۶		۵۵	
۵۶		۷۷		۵۶	
۵۷		۷۸		۵۷	
۵۸		۷۹		۵۸	
۵۹		۸۰		۵۹	
۶۰		۸۱		۶۰	
۶۱		۸۲		۶۱	
۶۲		۸۳		۶۲	
۶۳		۸۴		۶۳	
۶۴		۸۵		۶۴	
۶۵		۸۶		۶۵	
۶۶		۸۷		۶۶	
۶۷		۸۸		۶۷	
۶۸		۸۹		۶۸	
۶۹		۹۰		۶۹	
۷۰		۹۱		۷۰	
۷۱		۹۲		۷۱	
۷۲		۹۳		۷۲	
۷۳		۹۴		۷۳	
۷۴		۹۵		۷۴	
۷۵		۹۶		۷۵	
۷۶		۹۷		۷۶	
۷۷		۹۸		۷۷	
۷۸		۹۹		۷۸	
۷۹		۱۰۰		۷۹	

ب

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	قوانین اخلاقی اور قوانین منہی	۱۳۸	مثل اعلیٰ کا نشوونما	۹۰	ارادہ کی آزادی
۲۳۶	کافرق		(۲) حصہ دوم	۹۵	عمل کے باعث اسباب
۲۴۰	علم اخلاق کی اجمالی تاریخ		علم اخلاق کے نظریے	"	اثرۃ واثبار
۲۴۶	روایتین اور ابقودین	۱۴۱	اور اس کی تاریخ	۹۵	باعث کے معنی
۲۴۸	قرون وسطیٰ میں اخلاق		شعور اخلاقی		اثرۃ (ترجیح نفس) اور ایشار کے
"	سچیت	۱۴۵	خیر و شر کا پیمانہ	۱۰۲	متعلق علماء اخلاق کی رائے
۲۴۹	ازمنہ حاضرہ میں علم اخلاق	۱۴۶	عرف		خلق
۲۵۲	عرب میں علم اخلاق	۱۵۳	مذہب سعادت	۱۰۵	خلق کی تربیت
۲۵۳	اسلام		سعادت شخصی	۱۰۷	اچھوں کی صحبت
۲۵۵	عرب اور فلسفہ اخلاق	"	مذہب سعادت عام	۱۱۱	وجدان ضمیر
	(۳) حصہ سوئم	۱۶۴	مذہب منفعت	۱۱۶	وجدان کی نشوونما
۲۵۸	عملی اخلاق	۱۷۴	لذت کے متعلق منہیین کی رائے	۱۱۸	اختلاف وجدان
	اجتماعی وحدت اور فرد	۱۸۵	مذہب فراست	۱۲۰	وجدان کی غلطی
"	انکے ساتھ اس کا علاقہ	۲۱۶	مذہب نشو و ارتقاء	۱۲۲	وجدان کی تربیت
۲۷۱	قانون اور رائے عامہ	۲۲۱	اخلاقی حکم	۱۲۵	وجدان کی اہمیت
۲۷۲	قانون		اخلاقی حکم کا نشو و ارتقاء	۱۳۰	مثل اعلیٰ
۲۷۴	قانون اور آزادی	۲۲۹	اخلاقی نظریوں کا عملی زندگی	۱۳۱	مثل اعلیٰ کا اختلاف
۲۷۶	قانون کا احترام	۲۳۱	سے تعلق	۱۳۵	مثل اعلیٰ کی تخلیق کن ہو رہی ہے
			اخلاقی قوانین اور دیگر قوانین	۱۳۷	

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۶۴	حقیقتِ فضیلت	۳۱۹	جدید دور	۲۸۴	رائے عامہ
"	فضائل کا اختلاف	"	جدید نظریہ	۲۸۶	رائے عامہ کی قوت
۳۶۹	فضائل کی اقسام	۳۲۲	ہندی اور مصری عورت	۲۸۹	حقوق و فرائض
۳۸۰	فضیلتِ صدق	۳۲۴	اسلامی نظریہ	"	حق
"	صدق	۳۲۵	عورت انسان ہے	۲۹۱	زندگی کا حق
۳۸۴	نفاق	"	عورت اجتماعی زندگی کا	۲۹۲	حق آزادی
"	تلق	۳۲۱	جز ہے	"	آزادی مطلق
۳۸۵	خلف وعدہ	"	عورت مرد سے جدا ایک	۲۹۵	پہلی قسم اسلامی اصول
۳۹۱	شجاعت	۳۲۲	صنف ہے	۲۹۶	اسلام کا نظریہ
۳۹۵	شجاعت ادبیہ	۳۲۱	فرض	۳۰۰	آزادی اقوام
۴۰۲	بزدلی کا علاج	۳۲۴	ادلہ فرض	۳۰۴	شہری آزادی
۴۰۵	عفت	۳۵۱	اہم فرائض	۳۰۵	اجتماع و تقریر کی آزادی
"	ضبط نفس	"	انسان پر اللہ تعالیٰ کے	۳۰۶	پریس کی آزادی
۴۱۵	ضبط نفس کی اہم اقسام	۳۵۱	فرائض	"	سیاسی آزادی
۴۲۰	فکر پر ضبط و قابو	۳۵۵	فریضہ وطنیت	۳۱۰	حق ملکیت
۴۲۱	عدل	"	وطنیت	"	ملک خاص و ملک عام
۴۲۲	عدل شخصی	۳۵۸	وطنیت کے مظاہر	۳۱۹	حقوق نسواں
"	تحیز	۳۶۴	فضیلت	"	جہالت کا دور

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۸۳	حصولِ سعادت کے طریقے	۴۶۲	جرائم کا علاج	۴۲۴	جماعتی عدل
۴۹۱	خیر، سعادت، فضیلت	✓	سزا	۴۲۵	عدل و مساوات
۴۹۲	منفعت اور ان کے باہم امتیاز	۴۶۳	از تکاب جرم کا افساد		عدم مساوات تسلیم کرنے
۴۹۴	فضائل کا عروج و منزل	"	جرم کے مناسب حال سزا	۴۲۹	دلائل کے دلائل
۵۰۱	فضائل	۴۶۵	مجرم کی اصلاح	۴۳۲	فیصلہ
۵۰۱	فضائل کی اساس	"	اسلامی نظریہ	۴۳۵	عدل و رحمت
۵۰۳	فضائل کے اقسام	۴۶۳	جماعتی جرائم	۴۳۸	اقتصاد، میانہ روی
۵۰۴	قارانی کا نظریہ سعادت		(۴۶) چوتھا باب	۴۴۳	قرض اور قمار کے نقصانات
۵۰۶	ابن مسکویہ کا نظریہ	۴۶۴	مذہب اور علم اخلاق	۴۴۶	جوا
۵۱۰	علم اخلاق اور ابن قیمؒ	۴۶۹	علم اخلاق اور علماء اسلام	۴۴۷	وقت کی حفاظت
	"خلق" افراط اور تفریط کی	۴۸۰	تعریف ✓	۴۵۲	پہلی بات کا علاج
۵۱۱	درمیانی راہ ہے	"	امام غزالی کا نظریہ ✓	۴۵۳	دوسری بات کا علاج
۵۱۳	ابن قیمؒ کا نظریہ	"	شاہ ولی اللہؒ کا نظریہ	"	فراغت کے اوقات
	تزکیہٴ نفوس کے امام بنیاد	۴۸۱	غرض و غایت		فرمت کے اوقات کو کس
۵۲۰	علیہم السلام ہیں		اخلاق کی غرض و غایت	۴۵۵	طرح گزارنا چاہیے
	اخلاق اکتسابی ہیں یا اس	۴۸۱	حصولِ سعادت ہے		اخلاقی امراض اور ان کا
۵۰۱	سے بالاتر	"	سعادت	۴۵۸	علاج
۵۲۵	محاکمہ	۴۸۲	سعادت کے درجات	۴۶۰	جرائم اور گناہ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۶۸	حسن خلق شریعت کی نظر میں	۵۵۰	نفیضیت صدق	۵۲۷	خلق کو عادت بنانے کے اقسام
۵۶۹	ذکار عہد	۵۵۱	مراتب صدق	۵۳۰	اخلاق کا تعلق
۵۷۱	عیب پوشی	۵۵۲	صبر	۵۳۲	مثل اعلیٰ
۵۷۲	غیرت	"	نفیضیت صبر	"	ابن مسکویہ کا نظریہ
۵۷۳	حقوق جبار	"	اسما و صبر	۵۳۳	مثل اعلیٰ کے درجات
۵۷۴	نکو کاری	۵۵۴	حکم صبر	۵۳۴	علامہ قاسم کی عجیب و غریب مثال
۵۷۶	اخوت یا رحم و شفقت	۵۵۵	حصولی صبر	۵۳۴	ایم راغب کا نظریہ
۵۷۷	رحمت عام	"	جبار	"	اخلاق میں ترقی اور مثل اعلیٰ
۵۷۹	اخلاقی امراض	"	فضیلت جبار	۵۳۶	ایک رسائی
۵۸۰	حسد	۵۵۷	اللہ تعالیٰ سے جبار	۵۳۸	مثل اعلیٰ صد فیہ کی نظر میں
۵۸۰	علاج	۵۵۸	تواضع	۵۳۹	روح و نفس
۵۸۲	کبر	"	فضیلت تواضع	۵۴۱	فلاسفہ کی رائے
۵۸۳	علاج	۵۵۹	علم	۵۴۲	علماء اسلام کا نظریہ
۵۸۳	عصیت	"	فضیلت علم	۵۴۵	حاکمہ
۵۸۶	علاج	۵۶۱	اسباب علم	"	نفس کی حقیقت
۵۸۶	سود	۵۶۲	حسن خلق	"	اخلاق اسلامی کے عملی
۵۸۷	ایک شبہ کا حل	۵۶۵	ثمرات و علامات	۵۵۰	منظاہر
۵۸۸	تقار	"	نفاق کفو شام اور حسن خلق میں فرق	"	صدق
۵۸۹	علاج	۵۶۷	جائز اخلاق	"	
۵۹۰					

دیباچہ طبع ثانی

گزشتہ گیارہ سال میں "ندوة المصنفین" سے جو کتابیں شائع کی گئی ہیں ان میں زیر نظر کتاب کو مختلف وجوہ سے خاص اہمیت حاصل ہے ہماری زبان میں کوئی ایسی کتاب نہیں تھی جس میں فنی اعتبار سے بھی اخلاق کے تمام گوشوں پر مکمل بحث ہو اور ابواب اخلاق کی تشریح بھی اس طرح کی گئی ہو کہ اسلام کے مجسمہ اخلاق کی برتری و دوسری ملتوں کے ضابطہ ہائے اخلاق پر نہ صرف دینی اور اعتقادی نقطہ نظر سے بلکہ علمی حیثیت سے بھی ثابت ہو سکے۔ اخلاق اور فلسفہ اخلاق کے وجود پذیر ہو جانے کے بعد یہ کمی پوری ہو گئی اور اس اہم موضوع پر ایک معیاری کتاب سامنے آگئی۔

کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۳۴۷ھ کے وسط میں شائع ہوا تھا جو ۱۳۴۷ھ کے شروع میں ختم ہو گیا تھا پہلے ایڈیشن کی اشاعت کے بعد ہی یہ محسوس کیا گیا تھا کہ مباحث کی ترتیب کو زیادہ دل نشین بنانے کے لیے پوری کتاب پر نظر ثانی کی ضرورت ہے چنانچہ غیر معمولی مشغولیتوں کے باوجود فاضل مولف نے اس کے ایک ایک باب پر نظر ڈالی۔ متعدد بحثوں کو نئے ڈھنگ سے مرتب کیا اور جا بجا اضافے بھی کئے یہاں تک کہ تمام کتاب کا انداز بیان و تعبیر ہی بدل گیا۔ پہلے ایڈیشن کا سطر ۱۹ سطر کا تھا اور ضخامت ۵۴۴ صفحات تھی۔ اس ایڈیشن کا سطر ۲۱ کا ہے اور اس پر بھی حجم ۵۹۲ صفحات تک پہنچ گیا۔ اس حکم فاک اور اضافے کے مد نظر ہے کہ کتاب کا پایہ اعتبار بلند سے بلند تر ہو گیا ہے۔ یہ کہہ بند ہی ضروری ہے کہ "ندوة المصنفین" اگست ۱۳۴۷ھ کے طوفانِ حوادث کی لپیٹ میں نہ آ گیا ہوتا تو اسے بہت پہلے یہ کتاب شائقین تک پہنچ جاتی لیکن ہوا یہ کہ لاکھوں روپے کے ذخیرہ کتب اور ساز و سامان کی تباہی کے ساتھ اس کتاب کی کاپیاں بھی برباد ہو گئیں اور قضا و قدر کا فیصلہ انسانی فیصلہ پر غالب آکر رہا۔ اب کہ اس ہنگامہ قیامت پر سال کو زیادہ مدت گزر چکی ہے ہم اس اہم و پُر افادہ کتاب کو پیش کرنے کے لائق ہوئے ہیں فالحمد للہ علی ذالک

عقیق الرحمن عثمانی

ناظم ندوة المصنفین

۱۹ ربیع الاول ۱۳۶۹ھ مطابق ۹ جنوری ۱۹۵۰ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله للذي خلق الانسان وزينه بهجاسن الاخلاق والصلوة والسلام
على محمد المبعوث لتكميل مكامم الاخلاق وعلى اله وصحبه الذين اهتدوا بها
الى معارج الاخلاق۔

اما بعد

علم الاخلاق مذہب اور عقل دونوں کی نگاہ میں محمود و محبوب شے ہے اس لیے قدیم
و جدید ہر زمانہ میں اس سے متعلق علمی ذخیرہ کی کبھی کمی نہیں رہی۔

انسانی تاریخ جس حد تک ہماری مدد کر سکتی ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دنیا نے
اخلاق کا نام سب سے پہلے مذہب کی زبان سے سنا۔ تاریخ کا جو باب قبل از طوفان شمار کیا
گیا ہے اس میں ایک پیغمبر حضرت نوح (علیہ السلام) اپنی قوم کے سامنے اخلاق کا درس دیتے
نظر آتے ہیں اور نسل انسانی کے باپ حضرت آدم (علیہ السلام) کے بعد یہی وہ پہلے رسول
ہیں جن کی تبلیغ و تعلیم کو تاریخ نے اپنے اوراق میں جگہ دی ہے۔

اس دور کے بعد یونان وہ خطہ ہے جس نے اس علم کی خدمت کی اور اسکی روح
کو فلسفہ کے قالب میں ڈھال کر پیش کیا۔ یونان میں اس خدمت کا اولین شرف سوفسطائیوں
کو حاصل ہوا۔ اس کے بعد سقراط نے اسکے مباحث کو وسعت دی اور اس میں چارچاند لگا

یہاں تک کہ ارسطو نے اُس کو ایک ہندو مذہب و مذہب علم بنایا اس کی مشہور و معروف کتاب
 "علم الاخلاق" اس کا بین ثبوت ہے

فلاسفہ یونان کے بعد تاریخ نے دوبارہ اپنا سبق دہرایا اور علم اخلاق نے پھر ایک
 مرتبہ مذہب کے دامن میں پناہ لی اور اس کی وسیع آغوش میں تربیت حاصل کی عیسائیت
 اور اسلام نے اس کی اساس کو دُئی الہی کے احکام پر استوار کیا اور اس کے دنیوی
 اور نفسیاتی افادات کے سلسلہ کو ابدی و سرمدی فلاح کے سلسلۃ الذہب سے ملا دیا
 اور اس طرح اس نے روحانی رشتہ سے بھی اپنی برتری کا اعتراف کرایا۔

اس کے بعد اسلام کا وہ علمی دور آیا جس میں خلافتِ بنیاد اور خلافتِ قرطبہ
 کے زیر سایہ دنیا کے تمام علوم و فنون نے صدیوں تک تربیت پائی اور عروج و ترقی کی
 تمام منازل طے کیں علوم و فنون کی اس فراوانی کے دور میں بعض علماء کو عقل و نقل کی
 مطابقت کا شوق پیدا ہوا اور انہوں نے دوسرے علوم کی طرح "علم الاخلاق" کو بھی
 اسی نگاہ سے پرکھا علماء کی یہ جماعت اپنے اپنے نقطہ نظر کے لحاظ سے دو جمہد حلقوں میں
 تقسیم ہو گئی ایک نے عقل کو اساس بنایا اور مذہبی احکام کو اس پر منطبق کرنے کی سعی کی
 اور مذہب کے سیم و زر کو یونانی فلسفہ کے سانچے میں ڈھالنے کا ارادہ کیا یہ فلاسفہ کی جماعت
 کہلائی اور اس راہ کے رہنما فارابی، ابن مسکویہ، ابن سینا اور ایک حد تک ابن رشد وغیرہ ہیں
 دوسری جماعت نے مذہبی اخلاقی مسائل کو بنیاد قرار دیا اور عقل کو ان کے سمجھنے کے
 لیے آلہ کی حیثیت سے استعمال کیا یہ زبدانِ پاکباز کی وہ جماعت تھی جو صوفیاء کے نام سے
 مشہور ہوئی اس طریق کے بادی شیخ سہروردی، امام غزالی، شیخ اکبر عارف رومی، ابن
 قیم، محمد دہلوی اور شاہ ولی اللہ دہلوی وغیرہ ہیں۔

غرض نظریوں کے اس اختلاف کے باوجود ان تمام اقدار و طبقات میں علم الاخلاق کی خدمت کا سلسلہ جاری اور تالیف و تصنیف اور تقریر و تحریر کے ذریعہ یہ گراں بہا ذخیرہ ہمیشہ منصہ شہود پر جلوہ گر رہا۔

ان حالات میں یہ سوال خود بخود پیدا ہو جاتا ہے کہ جو علم قدیم و جدید ہر شعبہ میں محذوم رہا ہو اور جس کا ذخیرہ علمی تمام زمانوں میں لذت و الم کی طرح وافر موجود ہو ایسے علم کی خدمت کے لیے اس جنبش قلم کی ضرورت کیا تھی اور اس تالیف کا باعث کینہ ہے ؟ اور کس غرض و غایت کے ماتحت اس کتاب کو ترتیب دیا گیا ہے اگر یہ کتاب ازاد دل تا آخر کسی کے مطالعہ کی رہن منت بن جائے تو پھر اس سوال کا یہ خود کافی و شافی جواب گاہ اور صاحب مطالعہ کے سامنے اصل حقیقت روشن ہو جائے گی۔ تاہم اس قدر عرض کرنا ضروری ہے کہ اس تمام این و آن کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ ہم ہندوستان میں آباد ہیں اور ہماری مادری زبان اردو ہی عقل و خرد کا یہ تقاضہ ہے کہ اپنی زبان کو علمی زبان بنایا جائے اور اگر وہ علمی زبان ہو تو اس کی کوشش کی جائے کہ تمام علوم و فنون کے علمی جواہر پارے اس کے دامن میں سما جائیں اور اس کی آغوش حکمتوں کے پھولوں سے بھر جائے تاکہ وہ زندہ زبانوں میں ایک کامیاب اور ترقی پذیر علمی زبان کہلانے کی مستحق ہو اور دنیا کی علمی زبانوں کی محفل میں کسی اونچے مقام پر جگہ پائے۔ اس حقیقت کو سامنے رکھ کر میں نے "علم اخلاق" سے متعلق اردو لٹریچر کا بغور مطالعہ کیا اور مشابہت و سطاب قلم کی جس قدر قلمی و مطبوعہ کتابوں تک دسترس ہو سکی انکو پڑھا کر چھوٹا منہ بڑی بات، اس تمام ذخیرہ میں میری نگاہ جس چیز کی متلاشی رہی اسکو نہ پاسکی۔ اگرچہ ان بیش بہا جواہر میں گوہر شب چراغ بھی تھے اور در شہوار بھی لیکن جس موتی کی جستجو مجھے بھٹی وہ نہ ملا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہو کہ اردو میں اس سلسلہ کی جس قدر تالیفات موجود ہیں وہ جہاں نظریوں کے ماتحت تالیف کی گئی ہیں جن حضرات کو مذہبی ذوق ہے انہوں نے جدید نظریہ ہائے اخلاق سے جہاں ہو کر اپنی مولفات کو صرف ایک ہی طرز میں ادا کیا ہے اور جن ارباب قلم کو جدید علمی نظریوں کو شغف ہے انہوں نے صرف ان ہی نظریوں کی تحقیق و تفتیش اور شرح و بسط کو اپنا منہا تائے مقصد بنایا ہے لیکن وقت کا تقاضہ یہ تھا کہ اس سلسلہ میں ایک ایسی کتاب مرتب کی جائے جس میں ایک جانب جدید اکتشافات علمی کا مفید ذخیرہ محفوظ ہو اور زبردستی کے تعصب اور بہت دھرمی سے اس کے ساتھ معاندانہ روش اختیار نہ کی جائے اور دوسری جانب اسلامی اور اخلاقی تعلیم کو اس انداز سے پیش کیا جائے کہ صرف حسن ظن کی بنا پر نہیں بلکہ علمی دلائل و براہین کی روشنی میں اسلام کے نظریہ اخلاق اور اسلامی تعلیمات کی برتری واضح ہو جائے۔

جہاں تک بیان و ترتیب کی اس نوعیت کا تعلق ہو علم اخلاق پر ایسی کوئی تالیف نظر نہ آئی یہ دیکھ کر اپنی بے بضاعتی علم کے باوجود عزم و ارادہ کی قوت نے ابھارا، اور وجدان و ضمیر نے پکارا ہے

توفیق با نذاذہ بہت ہوازل سے
آنکھوں میں ہو وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہوا تھا

اس سلسلہ میں مصری عالم شیخ محمد امین کی "کتاب الاخلاق" نظر سے گذری اس کے جن ترتیب اور مختصر مگر جامع اسلوب نے ہمیںز کا کام دیا اور اس میں بھی اگرچہ جدید نظریات کو اس بنایا گیا ہے تاہم اسکی غیر معمولی خوبیوں کی وجہ سے میں نے اپنے تالیفی عطر کے لیے اسی کو زمین بنایا۔

اس تالیف کے چار حصے ہیں پہلے تین حصوں میں جدید و قدیم باندہ ہی و عقلی
دونوں نقطہ ہائے نظر سے علم الاخلاق پر بحث کی گئی ہے اور چوتھے حصہ میں صرف اسلامی
نقطہ نظر اس طرح زیر بحث آیا ہے کہ اس سے علمی و عملی ہر اعتبار سے اسلامی تعلیمات کا
کمال و تفوق ظاہر ہوا اور علمی دلائل کی روشنی میں ظاہر ہو۔

خدا کے تعالیٰ کا بے غایت و بے نہایت شکر ہے کہ آج یہ نقشِ اول پیش کرنے
کے قابل ہوں اور توقع کرتا ہوں کہ انشاء اللہ یہ تالیف دونوں جماعتوں کے لیے
مفید ہوگی۔

اس تالیف کے لیے کس قدر ذخیرہ کتب کا مطالعہ کیا گیا، اس کا اظہار غیر ضروری
ہے اور میری استطاعت سے باہر بھی۔ اس لیے کہ یہ جو کچھ ہوسا لہا سال کے مطالعہ کا نتیجہ ہے
جس میں عربی، فارسی اور دو تالیفات اور انگریزی و فرینچ تراجم کا ذخیرہ بھی شامل ہے
المبتدٰ قرآن عزیز اور کتب احادیث اور شروح احادیث کے علاوہ زبیدی کی احسان
السادة المستفیض، شرح احیاء العلوم، ابن قیم کی مدارج السالکین، شاہ ولی اللہ کی حجتہ اللہ
البالغہ، امام راعب کی الذریعہ الی مکارم الشریعہ، شیخ ابوالقاسم کا رسالہ قشیریہ، ابن مسکوفہ
کی السعاده، ارسطو کی علم الاخلاق، صادق حسین کی الاخلاق، ماوردی کی ادب الدنیا
والدین، محمد لطفی کی تاریخ فلاسفۃ الاسلام خصوصیت سے زیر مطالعہ رہی ہیں۔ و باللہ
التوفیق و هو خیر رفیق

خادم ملت

محمد حفظ الرحمن کان اللہ

۱۶ رجب المرجب ۱۳۵۹ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

علم اخلاق کی تعریف، موضوع، فائدہ

اور دوسرے علوم سے اس کا تعلق

تعریف اہم سب یہ کہتے ہیں کہ یہ کام اچھا ہے۔ یہ بُرا ہے۔ یہ درست ہے۔ یہ نادرست۔ یہ حق ہے۔ یہ باطل۔ ادنیٰ و اعلیٰ سب ہی ایسا کہتے ہیں اور چھوٹے بڑے ہر قسم کے کام میں ہم یہی علم لگاتے ہیں۔

لہ علم اخلاق میں بہ کثرت طبیعت غریزہ، عادت اور کمال کا ذکر ہوتا ہے اس لیے شروع میں ہی ان کی تعریف اور ان کے درمیان جو امتیازات ہیں ان کا معلوم کر لینا اہم ضروری ہے اللہ تعالیٰ نے انسان کی تخلیق کے وقت جس نہاد پر اس کو بنایا اور جس خمیر پر اس کو اٹھایا ہے اور جس میں کسی قسم کی تبدیلی ناممکن ہے وہ طبیعت (جہالت) کے ہمراہ مرسوم ہے اور یہی طبیعت اپنے خاص شوائب اور اطوار کے لحاظ سے متعدد حیثیت رکھتی اور مختلف منانات سے معنوں کی جاتی ہے پس اگر یہ حیثیت ملحوظ نہ رہے کہ وہ انسان کی بناوٹ میں داخل ہے تو اس کو نتیجہ کہتے ہیں اگر یہ حیثیت قابل لحاظ ہے کہ جس نہاد پر انسان کی تخلیق ہوئی ہے اس کے اثرات آہستہ آہستہ اسکی ذات پر غالب اور مستولی ہو جاتے ہیں تو اس کو دائم خمیر کہتے ہیں اور اگر یہ لحاظ نہیں نظر ہے کہ یہ نہاد و خمیر انسان کے اندر قوت کی شکل میں پوشیدہ ہے تو اس کو غریزہ کہتے ہیں اور یہ تمام حیثیات و کیفیات غیر منبذل ہوتی ہیں پس جس قسم کے فعلیات کا امکان نہیں ہوتا اور نفس انسانی میں کسی ہیئت و صورت کا اس طرح راسخ ہو جانا کہ اس کی ہر حرکت افعال و اعمال کا مدد و سہولت ہو سکے خلق کہا جاتا ہے اور نفس انسانی کی کئی قوت کے اندر متعدد نام اور کمال ہونے کا ہم ملکہ ہو اور نفس انسانی کے فعل و افعال میں

قاضی ہند حکومت پر مبنی کر قانونی مسائل میں یہی حکم کرتا ہے اور کاروباری لوگ کاروبار کے معاملات میں یہی الفاظ بولتے ہیں حتیٰ کہ بچے بھی کھیل کود میں ان ہی دو نکتوں کو استعمال کرتے ہیں تو اس سوال میں پیدا ہوتا ہے کہ اچھا اور بُرا کس کو کہتے ہیں؟ اور وہ کون سا پیمانہ یا کوئی تراز ہے جس سے ناپ تول کر کسی کام کے متعلق یہ کہہ سکیں کہ یہ اچھا یا بُرا ہے، پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ لوگوں کے ان اغراض و مقاصد میں بھی جن کی طلب میں سرگرداں رہتے ہیں بہت بڑا اختلاف ہے۔

ایک سال کا طالب علم ہے تو دوسرا حریت و آزادی کا، یہ جاہ و چشم کا شیدائی ہے تو وہ شہرت کا فدائی، ایک علم کا عاشق ہے تو دوسرا ان سب سے بے پرواہ ہو کر اپنی تمام آرزوں کا مرکز آخرت کی اس دنیا کو بنائے ہوئے ہے جس میں اس کے نفس کو عروج ہو گا اور جہاں اس کو طرح طرح کی نعمتیں ملیں گی مگر یہ بات آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے کہ ان میں سے بہت سے اغراض و مقاصد وہ ہیں جن کو انسان کے لئے آخری غرض اور انتہائی مقصد نہیں کہا جاسکتا۔

یادوں کہیے کہ ان میں غایت الغایات یا مہتممے غرض بننے کی صلاحیت نہیں ہے اس لیے کہ اگر تم یہ سوال کرو کہ یہ شخص جاہ، مال یا علم کا طالب کیوں ہے؟ تو اس کے جواب میں ایک اور غرض یا مقصد کو بیان کرنا پڑے گا جو ان ہر سہ اغراض و مقاصد کے لیے مہتممے غرض ہے اور یوں جواب دیا جائے گا کہ حصول سعادت و فلاح کے لیے (مثلاً)

(بقیہ نوٹ ص ۱۴) و انفعال میں اس درجہ تکرار کہ اس سے فعل و انفعال میں بہولت پیدا ہو جائے عادت کے نام سے مشہور ہے (الذریعہ الی الکامد الشرعیہ ص ۲۸) لے "اخلاق" خلق کی جمع ہے اور اصطلاح علوم میں "ایسا ملک کہ جس کی بدولت نفس سے افعال کا صدور بغیر غور و فکر کے بہولت ہوتا ہو خلق" کہلاتا ہے۔

پس کیا انسانوں کی زندگی کے لیے کوئی غایت و غرض ایسی بھی موجود ہے جو سب کے لیے یکساں غایت و الغایات یا منہتائے غرض کہلائے اور انسانوں کی طلب کا مجار اور حد بگاڑ بھرے دہی اعمال کی اچھائی و بُرائی کا پیمانہ بنے اور اسی پر اعمال کو اس طرح کسا جائے کہ جو عمل اس منہتائے غرض کے مطابق ہو اچھا کہلائے اور جو مطابق نہ ہو بُرا کہلائے۔

اور اگر ایسی غایت الغایات یا منہتائے غرض موجود ہے تو وہ کیسے ہے؟ یہی وہ تمام امور ہیں جن سے علم اخلاق بحث کرتا ہے تو اب علم اخلاق کی تعریف اس طرح کرنی چاہیے۔

جو علم بھلائی اور بُرائی کی حقیقت کو ظاہر، انسانوں کو اس میں کس طرح معاملہ کرنا چاہیے اس کو بیان، لوگوں کو اپنے اعمال میں کس منہتائے نظر اور مقصدِ غلطی کو پیش نظر رکھنا چاہیے اس کو واضح کرے اور مفید و کارآمد باتوں کے لیے دلیل راہ بنے اور مختصر الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے جو فضائل و رذائل کا علم بخشتا اور انسان کس طرح فضائل سے مزین ہو سکتا اور رذائل سے محفوظ رہ سکتا ہے اس کا علم عطا کرتا ہو اس کو علم اخلاق کہتے ہیں۔

موضوع "علم الاخلاق" جبکہ لوگوں کے اعمال پر اچھے یا بُرے ہونے کی حیثیت سے بحث کرتا ہے تو اب ضروری ہو جاتا ہے کہ یہ حقیقت بھی واضح ہو جائے کہ تمام اعمالِ انسانی اس قسم کے نہیں ہیں کہ ان پر اچھے یا بُرے ہونے کا حکم دیا جاسکے اور اس لیے ایسے اعمالِ علم اخلاق کا موضوع نہیں بن سکتے۔

مثلاً سانس لینا، دل کا حرکت کرنا، تارکی سے روشنی میں اچانک آجانے سے پلک جھپکنا ایسے اعمال ہیں جو انسان سے غیر ارادی طور پر صادر ہوتے ہیں اس لیے ان امور کے پیش نظر انسان کو نہ نیکو کار کہہ سکتے ہیں اور نہ بدکار اور نہ اس سے اس سلسلہ میں کوئی محاسبہ کیا جاسکتا ہے۔

البتہ انسان سے جو اعمال ارادی طور سے متفقہ شہود پر آتے ہیں اور وہ اُن کو اُن کے نتائج و حرکات پر غور کرنے کے بعد کرتا ہے مثلاً شفا خانہ کی تعمیر اس لیے کرتا ہے کہ شہر اور قوم کے افراد کے لیے نافع اور مفید ہے یا اپنے دشمن کے قتل کا ارادہ کرنا اور پھر اس کے لیے موثر تدابیر اختیار کر کے قتل میں کامیاب ہو جاتا ہے تو چونکہ یہ ارادی اعمال ہیں اس لیے ان پر ہی اچھے یا بُرے ہونے کا حکم لگایا جاسکتا ہے اور یہی علم الاخلاق کا موضوع بنتے ہیں اور انسان اس قسم کے اعمال کے لیے خدا اور مخلوق کے سامنے جوابدہ ہے۔

اور اس میں دلائل سے جدا کر مختصر الفاظ میں علم اخلاق کے موضوع کی تعبیر اس طرح کی جاسکتی ہے۔

اخلاق، ملکہ، اور نفس ناظر اس حیثیت سے زیر بحث آئیں کہ انسان اُن کے ساتھ متصف ہے ان دو کے علاوہ اعمال کی ایک تیسری قسم بھی ہے جو بیان کردہ دونوں قسموں کے ساتھ منشا بہت رکھتے ہیں اور اسی بنا پر کبھی کبھی اُن پر حکم لگانے سے چشم پوشی کی جاتی ہے۔

تو کیا یہ بھی علم الاخلاق کے موضوع بنتے ہیں یا در کیا ان کا عامل بھی ان اعمال کی وجہ سے جوابدہ ہے؟ یہ دو سوال ہیں جو حل طلب ہیں، مثلاً

۱۱، بعض آدمی نیند کی حالت میں بھی کچھ کام کر گزرتے ہیں۔ ایک اُٹھتا ہے اور نیند کی حالت

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵) بحث کی جائے کہ وہ صواب و خیر میں یا خطا و شر اور اس طرح بحث کی جائے کہ یہ تمام احکام صواب و خطا اور خیر و شر کی مرتب نظام کی شکل میں آجائیں تو اس علم کو علم الاخلاق کہتے ہیں (اخلاق جلدی ص ۱۸) علم الاخلاق اور سطوح اصلاً و "اخلاقیات" ترجمہ مولوی عبد الباقی ندوی پر تفسیر جامعہ عثمانیہ

اور رد و جس کہتا ہے کہ "جو علم ایسے اصول بتاتا ہو جن سے انسانی کردار کے صحیح مقاصد کی حقیقی اور سچی قدر و قیمت کا تعین ہو سکے، اُس کا نام علم الاخلاق ہے"

(تاریخ اخلاقیات مترجم مولوی احسان احمد رکن دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ)

میں گھر کو آگ لگا دیتا ہے، اس کے برعکس ایک دوسرا نذیبی کی حالت میں اٹھ کر گھر کو جلا ڈالنے والی آگ کو سمجھا دیتا ہے۔

تو کیا ان خلقی عادات کی بنا پر پہلے کو قابلِ مذمت اور مجرم قرار دیا جائے اور دوسرے کو قابلِ ستائش اور مددِ رح سمجھا جائے؟

(۲) کبھی انسان کو نسیان (بھول) کی بیماری لگ جاتی ہے اور وہ اس بیماری کی وجہ سے اُس کام کو نہیں کرتا "وقت معین پر" جس کا کرنا اُس کے لیے ضروری تھا۔

(۳) کبھی انسان کسی کام میں مستغرق اور منہمک ہوتا ہے۔ مثلاً علمِ ہندسہ کے کسی مسئلہ کے حل میں یا کسی دلچسپ کہانی کے پڑھنے میں "اذا اُس کا یہ استغراق اُس کو" کے ہوئے وعدہ یا وقت مقررہ کے درس سے غافل کر دیتا ہے۔

پس فکرِ تامل کے بعد ان اعمال کے متعلق ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ یہ سب غیر ارادی اعمال ہیں اس لیے کہ پہلی مثال میں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ سونے والے شخص نے جان بوجھ کر گھر کو جلا دیا، اور یہ کہ اس کے نتیجہ کا وہ پہلے سے اندازہ لگا چکا تھا، لہذا اُس کے اس عمل پر محاسبہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس حالت میں اُس سے یہ عمل "بے ارادہ" صادر ہوا ہے۔

اور اگر اُس کو یہ معلوم ہے کہ وہ اس مرض میں مبتلا ہے اور اُس سے نذیبی ایسے اسبابِ حادثہ صادر ہوتے رہتے ہیں اور پھر وہ بیداری میں اُن امور سے احتیاط نہیں کرتا جو کہ ان حادثات کی بے سبب بنتے ہیں "یہ آگ اور اُس کے لوازمات کو اپنی خواہ گاہ اور اپنے ماحول سے جدا نہیں رکھتا (مثلاً) تو ضرور ان اعمال میں بھی اُس سے محاسبہ ہو گا۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں وہ غلطی طور پر اُس صورتِ حال کے لیے جوابدہ ہے جس کی بدولت اُس سے غیر جوابدہ اوقات میں ایسے

لے طبی اصطلاح میں اس مرض کا نام "مشی فی النوم" ہے

اعمال نما درہوتے ہیں۔

فرض کر دک تم سو رہے ہو اور چوہے میں تم نے آگ روشن چھوڑ دی، ایک شرارہ اٹرا اور اس نے مکان کو جلا ڈالا۔ اسی حالت میں تمہارا یہ عذر نہیں سنا جائیگا کہ ”اس میں میرا کوئی قصور نہیں، میں نیند کی حالت میں کس طرح خبگاریاں اور شرارے اٹھنے کو روک سکتا تھا“

اس لیے کہ تم کو معلوم تھا کہ عنقریب سونے والے ہو اور نیند کی تیاری کر چکے ہو اور تم یہ بھی جانتے تھے کہ اس حالت میں جو اس کا شعور منقطع ہو جاتا ہے لہذا ضروری تھا کہ بیداری جو اس کے وقت اُن ذرائع کا سدباب کر لیتے جن کی وجہ سے نیند کے وقت یہ حادثہ پیش آیا، یعنی اول آگ بجھاتے اور پھر سوتے۔

اور یہی حال اُس شخص کا ہے جو پہلے ایک کام کر گزرتا ہے اور پھر اُس سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں اُن کے متعلق اپنی نادانیت کا عذر تراشتا ہے اس لیے کہ انسان اُن تمام اعمال میں جو ابیدہ ہے جو اُس کی عادت ثانیہ بن گئے ہیں خواہ واقعات کی صورت میں اُس سے وہ اعمال بغیر ارادہ کے ہی صادر ہوتے رہتے ہوں ۱۔ اس لیے کہ ”عادت“ اُس کے ارادی عمل کے برابر صادر ہوتے رہنے کا ہی قدرتی نتیجہ ہے۔

پس اگر ایک شخص بھوک سے پریشان ہے اور نہ برداشت ہونے والی بھوک کی وجہ سے چوری یا قتل پر مجبور ہو جاتا ہے تو یہ شخص بھی اپنے اس عمل میں قابلِ محاسبہ ہے اس لیے کہ وہ گم کردہ عقل و شعور نہیں ہے اور جس چیز کا اقدام کر رہا ہے اس کی حقیقت سے بخوبی واقف ہے۔ وہ اول سوچتا ہے کہ بھوک کو برداشت کر لے یا اگر سنگی رخم کرنے کے لیے چوری اور قتل پر آمادہ ہو جائے اور پھر ارادہ خود اختیار ہی سے دوسرے عمل کو پہلے پر ترجیح دیتا، اور اُس کو کر گزرتا ہے۔

غرض علمِ الاخلاق کا موضوع دو قسم کے اعمال ہیں۔

(۱) وہ اعمال جو انسان کے اختیار و ارادہ سے صادر ہوتے ہیں اور عمل کے وقت جن کے متعلق وہ خوب جانتا ہے کہ کیا کر رہا ہے۔

(۲) وہ اعمال جو عمل کے وقت اگرچہ بغیر ارادہ صادر ہوتے ہیں لیکن اختیار، شعور، ارادہ کی بوقت اُن کے متعلق احتیاط برت سکتا ہے۔

اور یہی وہ اعمال ہیں جن پر خیر اور شر یا اچھے اور بُرے ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔

لیکن جو اعمال زکوٰۃ و شعور سے صادر ہوتے ہیں اور نہ اُن کے بارے میں احتیاط برتی جاسکتی ہے وہ علم الاخلاق کا موضوع نہیں بن سکتے۔

علم الاخلاق | یہ سوال بار بار ذہن میں گذرتا ہے :-

کائنات | کیا علم الاخلاق میں یہ قدرت ہے کہ وہ ہم کو نیکو کار اور صالح بنادے؟

جواب یہ ہے کہ تمام انسانوں کو صالح اور نیکو کار بنادینا اس کی قدرت اور اُس کے اختیار سے باہر ہے کیونکہ اس کی مثال تو طبیب عیسیٰ ہے۔

طبیب کا اتنا ہی فرض ہے کہ وہ مریض کو مسکرات کی خرابیوں سے واقف اور جسم و عقل پر اس کے پینے دکھانے سے جو بُرا اثر پڑتا ہے اُس کو بیان کر دے، اس کے بعد مریض کو اختیار ہے کہ اپنی صحت کی بہتری کے لیے اُس سے باز رہے یا طبیب کی بتائی ہوئی احتیاط سے بے پروا ہو کر اُس میں مبتلا ہو جائے۔ ایسی حالت میں طبیب اُس کو کیسے بچا سکتا ہے۔

علم الاخلاق کا بھی یہی حال ہے اُس کی طاقت سے یہ تو باہر ہے کہ وہ ہر انسان کو صالح بنادے لیکن وہ انسان کو اچھے اور بُرے میں امتیاز کرتا، اور اُس کی چشمِ عبرت کو دا کر دیتا ہے تاکہ انسان خیر و شر اور اُس کے آثار و لوازم کو دیکھے اور پہچانے پس علم اخلاق اُس وقت تک ہم کو مفید نہیں ہو سکتا جب تک کہ ہم میں ایسی قوتِ ارادی موجود نہ ہو جو ہم کو علم اخلاق کے احکام کے امتثال

اور اُس کے نوابی (ممنوعات) سے پرہیز پر آمادہ کر سکے۔

ہاں یہ ممکن ہے کہ جو شخص علم اخلاق کی تعلیم سے ناواقف ہو وہ بھی خیر و شر یا اچھے اور بُرے کے متعلق حکم دگا سکے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صالح ہو اور حسن، خلاص کا پیکر۔

لیکن علم اخلاق کے واقف، اور ناواقف کی مثال صوت (پیشین) کے اُن دو تاجروں

کی سی ہے جن میں سے ایک اس تجارت کا ماہر اور تجربہ کار ہے، اور دوسرا ناواقف و نا تجربہ کار، دونوں صوف کی خریداری کے لیے نکلے اور دونوں نے اُس کے ہر اچھے اور بُرے پہلو پر نظر ڈالی، اُس کو چھو کر بھی دیکھا اور طرح طرح سے آزمایا بھی۔

مگر پہلا اپنے تجربہ، اور اپنی مہارت کی بنا پر یقیناً دوسرے کے مقابلہ میں بہترین بیج اور بہت اچھا اندازہ شناس ثابت ہوگا۔

ہر ایک علم کا یہ خاصہ ہے کہ وہ اپنے اندر شفقت رکھنے والے کو ان امور کے بارہ میں جن پر اس علم میں بحث ہوتی ہے، ناقدانہ نظر عطا کرتا ہے چنانچہ علم اخلاق کی بھی یہی شان ہے کہ جو شخص اس کے ساتھ شفقت رکھتا ہے یہ اُس کو اعمال کے کھرے، کھوٹے، کی پرکھ پر پوری قدرت عطا کر دیتا، اور اُن کی صحیح اور پامندار تقویم پر ایسی کامل قدرت بخشتا ہے۔ کہ اُن کے متعلق حکم نافذ کرنے میں وہ لوگوں کے رجحانات اور تقلیدات کے زیر اثر نہیں رہتا بلکہ اپنے فیصلہ میں علم اخلاق کے نظریات، قواعد و قوانین، اور قیاسات سے مدد حاصل کرتا ہے۔

یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ علم اخلاق کی غرض صرف نظریوں اور قاعدوں کی معرفت کے ہی اندر محصور و مقصور نہیں ہے بلکہ اُس کے مقاصد ^{عظمیٰ} میں یہ بھی شامل ہے کہ ہمارے ارادے میں تاثیر اور ہدایت کا رفرما ہو "کہ یہی تاثیر، ارادہ کو عمل خیر پر آمادہ کرتی ہے" اور ہم میں

یہ جذبہ پیدا ہو جائے کہ ہم اپنی حیات کی صحیح تشکیل کریں، اپنے اعمال کو پاک اور عمدہ بنائیں اور حیات انسانی کے لئے ایک اعلیٰ مثال قائم کر دیں یعنی اپنے اندر حسن عمل، حسن کمال، اور اخوت و مواصلات عامہ جیسے فضائل پیدا کریں۔

لیکن یہ حقیقت پیش نظر رہے کہ "تاثر" کو سر موقوفہ پر کامیابی نصیب نہیں ہوتی بلکہ جب ہی موثر ہو سکتی اور انسان کے ارادہ کو عمل خیر پر بہاؤ بنا سکتی ہے، گو فطرت انسانی اس کی پیروی کرے اور اس سے متاثر ہونے پر آمادہ ہو۔

ارسطو کا قول ہے :-

"فضیلت کے لئے صرف اس قدر جان لینا ہی کافی نہیں ہے کہ وہ کیلئے ہے بلکہ اس سے زائد اور چیزوں کی بھی ضرورت ہے۔ مثلاً اس کے قیام و حفاظت کے لئے ریاضت، اس کا رد مزہ کے کاموں میں استعمال، اور اسی قسم کے دوسرے وسائل و اسباب کی ایجاد تاکہ یہ سب باتیں مل کر ہم کو صاحب فضیلت اور نیکو کار بنا سکیں۔ اگر تنہا اخلاقی خطبات اور پسند و رضا کے نیز کتابے اخلاق ہم کو نیکو کار اور بااخلاق بنانے پر قدرت رکھتے تو بلاشبہ ان کو یہ حق پہنچتا تھا جیسا کہ "یو غنیس" کا قول ہے۔ لوگوں کو چاہیے کہ اخلاقی کتابوں اور خطبات کے طالب ہوں اور وہ گراں سے گراں تر چیزوں پر خریدی جائیں اور انسان کا فرض ہے کہ ان کو جمع کر کے ان کی خوشحالی کرنی، لیکن قسمتی سے اس سلسلے میں ہر قسم کے مبادیات اخلاق میں سے تم صرف اس قدر کر سکتے ہو کہ بعض شریف طبیعت فوجوالوں کو حسن عمل اور نیکو کاری پر استقامت کے لئے کمر بستہ چھوڑ کرے پر آمادہ کرے اور سلیم الفطرت

قلب کو "فضیلت کا گردیدہ و شیدائی اور اخلاق کرسیا کا دار بنائے" (علم الاخلاق

الارسطو ص ۳۶۲، ۳۶۴)

اس مقام پر ایک قوی شبہ پیدا ہو سکتا ہے وہ یہ کہ "علم الاخلاق" سے حسن عمل، نیکو کاری یا غایت بصورتی، اور مقصد اعلیٰ، جب ہی حاصل ہو سکتے ہیں کہ انسانی عادات میں تغیر تبدیل ممکن بھی ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ قواعد حکمت کی رو سے "اخلاق و عادات" مزاج کے تابع ہیں، اور مزاج میں تبدیلی ناممکن ہے۔ کیونکہ یہاں تبدیلی مزاج سے یہ مراد نہیں ہے کہ شخصی مزاج کے "اطوار" طفلی، شباب، اور شیخوخت کے ساتھ مزاج میں تبدیلی نہیں ہوتی بلکہ مقصد یہ ہے کہ ہر ایک انسان کے لئے قدرت نے ایک مزاج و طبیعت کیا ہے جو افراط و تفریط کے درمیان "عرض المزاج" کے نام سے موسوم ہے اور اس پر انسان کی بقا موقوف ہے اور وہ غیر متبدل و لازم ہے چنانچہ حدیث سے بھی اس کی تائید نکلتی ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

اذا سمعتم بحبل زال عن مكانه ثم اگر کسی پہاڑ کے متعلق سنو کہ وہ اپنی
فصد قوه واذا سمعتم برجل زال جگہ سے مٹ گیا تو اس کو صحیح مان لینا اور
عن خلقه فلا تصد قوه فان۔ اگر کسی شخص کے متعلق یہ سنو کہ اسکی
میعود الی ما حبل علیہ (الحدیث) خلقت بدل گئی تو ہرگز اس کو سچ نہ
ماننا اس لئے کہ انجام کار میں اپنی حیلت
کی طرف لوٹ آنا ضروری ہے۔

سو اس کا جواب ایک مقدمہ پر موقوف ہے وہ یہ کہ "ففس انسان" اپنے کردار میں تین
امور میں سے کسی ایک امر سے متعلق ہوتا ہے ایک طبیعت، دوسرا حال، تیسرا "مکہ

طبیعت . جبلت کا نام ہے جس میں تغیر و تبدل کا قطعی امکان نہیں ہے ۔
 حال نفس کی اُس کیفیت کا نام ہے جس سے استعداد قبول کی بنا پر نفس متکلیف
 ہوتا مگر عجب ہی زوال بھی قبول کر لیتا ہے ۔

ملکہ ۔ اس کیفیت یا قوت کا نام ہے جو نفس انسانی میں راسخ ہو جاتی ہے اور اُس
 کا زوال ہو تو سکتا ہے لیکن مشکل اور بتا خیر ۔

اس کے بعد یہ واضح رہے کہ ”خلق“ ان تینوں کیفیات میں سے ”نفس“ کی اس کیفیت
 سے متعلق ہے جو ملکہ کہلاتی ہے اور اُس کا حلال فرائع کا سامنا نہیں ہے ۔ لہذا ”علم او فلاح“
 کے ذریعہ اُس کی تہذیب و اصلاح ممکن ہے ۔

اور حدیث میں اسی کے لئے ارشاد ہوا ہے :-

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في ارشاد
 وسام كل مولود يولد على الفطرة
 فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه
 (المحدث) بعد والدین (احول) اس پر ہدایت
 نضرانیت اور مجوسیت کا رنگ پڑتا ہے

اور ہر دو احادیث میں تعارض اس لئے نہیں ہے کہ پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ انسان
 میں بعض کیفیات وہ ہیں جو جبلت اور طبیعت کہلاتی ہیں اُن کو عام اصطلاح کی بنا پر اگر ”خلق“
 میں شامل کیا جائے تو بلاشبہ اُس میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے اور دوسری حدیث کی مراد یہ
 ہے کہ انسان اپنی ”فطرت“ یعنی قبول استعداد میں سادہ لوح کی طرح ہے اور اس لئے اخلاق
 کے خیر و شر کا اور تعلیم اخلاق کا اس پر بلاشبہ اثر پڑتا ہے ۔ نیز یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ”خلق“
 ایک خاص ”ملکہ“ کا نام ہے جو نفس انسانی میں راسخ ہوتا ہے اور ملکہ کی دو قسمیں ہیں ایک ”طبیعی“

وہ یہ کہ اصل فطرۃ میں مزاج انسانی ایسی خاص کیفیت کے لئے مستعد ہو جو اس مزاج کے اندر بدرِ فطرت سے مستور ہے کہ مزاج انسانی ادنیٰ حرکت اور معمولی سبب سے بھی اس کیفیت سے متاثر ہو جاتا ہو اور دوسری قسم ”ملکہ عادی“ ہے وہ یہ کہ نفس انسانی سے ابتداء ایک فعل کا صدور ارادۃ و اختیار سے ہو اور پھر بار بار اسی طرح ہوتا رہے حتیٰ کہ نفس انسانی میں یہ کیفیت پیدا ہو جائے کہ اس کی بدولت اس فعل کا صدور بغیر غور و فکر بہ سہولت ہونے لگے لہذا ان پر دو تقسام کے اعتبار سے علم اخلاق کا فائدہ جدا جدا حیثیت سے ہو گا یعنی پہلی قسم کے پیش نظر اس علم کا فائدہ یہ ہے کہ نفس انسانی میں جو ملکہ و دلالت اور مستور ہے یہ علم اس کو حیات انسانی کے کردار اور افعال میں نمایاں کر دے اور پردہ سے باہر لے آئے اور دوسری قسم کے اعتبار سے اس علم کا فائدہ یہ ہے کہ نفس میں ایسے ملکہ کو پیدا کر دے۔

دگر علوم سے علم
الاخلاق کا تعلق

شاخیں ہیں (۱) مابعد الطبیعیہ (۲) فلسفہ طبیعی (۳) علم النفس (۴) علم المنطق (۵) علم الجمال (۶) فلسفہ قانون (۷) علم الاجتماع اور فلسفہ تاریخ (۸) علم الاخلاق تو گویا فلسفہ کی نگاہ میں ”علم اخلاق“ اُسی کی ایک شاخ ہے۔ اگرچہ بہتر طریقہ یہ تھا کہ ادل علم الاخلاق کی تعریف و تعلیم، اور اس کے متعلقات و مباحث، کو بیان کیا جاتا اور اس کے بعد علوم متذکرۃ بالا کے ساتھ اس کا تعلق کیا ہے؟ اس حقیقت کو واضح کیا جاتا لیکن علوم بالا کے تعلق کو بھی مبادیات قرار دے کر اس کا ذکر شروع ہی میں کر دینا اور جن علوم کا علم اخلاق کے ساتھ قریبی رشتہ ہے ان ہی کو زیر بحث لانا مفید معلوم ہوتا ہے۔

علم اخلاق و علم
النفس (سائیکالوجی)

ان دونوں علوم کے درمیان بہت بڑا علاقہ اور ارتباط ہے۔ اس لئے کہ علم النفس حسب ذیل اشیاء سے بحث کرتا ہے قوت احساس

قوتِ ادراک، قوتِ حافظہ، قوتِ ذاکرہ، ارادہ اور ارادہ کی آزادی، خیال، دہم، شعور، عواطف و میلانات اور لذتِ دالم۔

اور ان میں سے ایک شے بھی ایسی نہیں ہے کہ علمِ اخلاق سے بحث کرنے والا اس سے مستغنی اور بے پرواہ ہو سکے۔ لہذا یوں کہنا چاہیے کہ علمِ نفس، علمِ اخلاق کا ایک ضروری مقدمہ ہے۔ علوم کے اس آخری دور میں علمِ النفس کی ایک اور شاخ کا اضافہ ہوا ہے جس کو علمِ النفس الاجتماعي کہا جاتا ہے۔ یہ عقل کو اس علم کے اجتماعی رخ کی تعلیم دیتا ہے، یہ لغت پر بحث کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ عقل پر اس کا کیا اثر پڑتا ہے یہ وحشی اور مستعد اقوام کی عادات و خصائل سے بحث کرتا ہے، اور ظاہر کرتا ہے کہ نظم اجتماعی پر کیسے کیسے حالات طاری ہوئے اور کس کس قسم کے دور گزرے ہیں۔ اسی لئے علمِ اخلاق پر جس درجہ علمِ النفس الاجتماعي اثر انداز ہے شخصی علمِ النفس اس درجہ پر مؤثر نہیں ہے۔

علمِ اخلاق و علمِ اجتماع | علمِ اجتماع، انسانوں کی حیات اجتماعی سے بحث کرتا ہے
(سوشولوجی) | پس جبکہ علمِ الاخلاق کا موضوع ”انسانوں کے ارادی اعمال

کو زیر بحث لانا“ قرار پایا تو علمِ اجتماع اور علمِ اخلاق کا باہمی علاقہ بہت مضبوط ہو جاتا ہے کیونکہ ”ارادی اعمال“ کا جو رشتہ انسانوں کی انفرادی زندگی کے ساتھ قائم ہے اس سے بدرجہا زیادہ وہ تعلق ہے جو ان کی حیات اجتماعی کے ساتھ وابستہ ہے اس لئے کہ انسان کی انفرادی زندگی کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ کسی جماعت کی فرد بن کر وجود پذیر ہو بلکہ فرد کی زندگی، حیات اجتماعی کے بغیر ناممکن ہے۔

یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی ایک فرد کے فضائل یا رذائل سے اس طرح بحث کی جائے کہ جس جماعت کے ساتھ وہ وابستہ ہے اس سے قطع نظر کر لیں اور اس علم سے محروم

رہ جائیں کہ جس جماعت کا یہ فرد ہے اس میں کون سے اوصاف ایسے ہیں جن کے ذریعہ فرد کو فضائل کی نشوونما میں مدد ملتی یا رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔

نیز علم اخلاق ایک فرد کے لئے جو "مثلاً اعلیٰ" تجویز کرتا ہے از بس ضروری ہے کہ اس کا ارتباط اس مثلاً اعلیٰ کے ساتھ ہو علم اخلاق نے جس کو نظم اجتماعی کے لئے وضع کیا ہے تاکہ فرد کو اپنے منتہائے مقصود کے حصول و ثبوت میں مدد مل سکے۔ پس جو علم حقیقت بالا کا کفیل و ضامن ہے اس کا نام "علم اجتماع" ہے۔

علم اجتماع قوموں کی تاریخ اُن کی ترتیب و تدریج، اُن کے عروج و زوال، اُن کے لغات و زبان، اُن کے مذہب، اور اُن کے خاندان و قبائل سے بحث کرتا ہے اور واضح کرتا ہے کہ قوانین کس طرح عالم وجود میں آئے۔ حکومت کا وجود کس طرح عمل میں آیا اور اس طرح کے دوسرے مسائل پر روشنی ڈالتا ہے چنانچہ اُن کے مطالعہ سے انسانوں کے اعمال و کردار اور اُن کے بُرے یا بھلے اور درست و نادرست ہونے کے متعلق حکم صادر کرنے میں کافی مدد ملتی ہے۔

علم اخلاق و | ان دونوں علوم کا موضوع ایک ہے یعنی "انسانی اعمال" اور کبھی کبھی ان **علم قانون** کی غرض بھی ایک ہو جاتی ہے وہ یہ کہ انسانوں کو نیکو کار اور سعید بنانے کے لئے اُن کے اعمال کی نظم و ترتیب۔ لیکن علم اخلاق کا دائرہ علم قانون سے وسیع تر ہے۔ کیونکہ علم اخلاق تو بہر نافع عمل کا حکم کرتا اور بہ نقصان دہ عمل سے بچاتا ہے۔ لیکن قانون کا یہ کام نہیں ہے۔ اس لئے کہ بعض اعمال اگرچہ نفع بخش ہیں لیکن قانون اس کے لئے حکم نہیں کرتا مثلاً محتاج کے ساتھ حسن سلوک، یا زین و شہر کے درمیان حسن معاشرت۔

اسی طرح بعض اعمال اگرچہ باعث لغت ہیں مگر قانون اُن کی ممانعت کے لئے عمل

نہیں ہوتا۔ مثلاً حسد، بغض، کینہ، وغیرہ

ان اعمال، یا ان جیسے دوسرے اعمال، میں قانون کی عدم مداخلت کی وجہ یہ ہے کہ قانون ایسے ہی امور پر امر و نہی کو جاری کرتا ہے جن کی تعمیل نہ کرنے پر وہ سزا دے سکے ورنہ تو پھر قانون، قانون نہیں کہلا سکتا۔

نیز لوگوں میں کچھ پوشیدہ رذائل بھی ہوتے ہیں جیسے ”کفران نعمت اور خیانت“ اور قانون میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ ان کے مرتکب کو سزا عذاب دے سکے اس لئے کہ یہ اعمال قانون کی دسترس سے باہر ہیں اور ان کا حال چوری اور قتل کا سا نہیں ہے۔
علم اخلاق اور علم قانون میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ قانون کی نظر اعمال پر اس کے نتائج کے اعتبار سے ہوتی ہے اور اس کا دائرہ بحث اعمال خارجی ہیں کہ عامل نے کس نیت سے ان کو انجام دیا ہے۔

لیکن علم اخلاق نہ صرف انسان کے خارجی اعمال سے بحث کرتا ہے بلکہ نفس کے باطنی اعمال کو بھی زیر بحث لانا ضروری سمجھتا تھا وہ ان حرکات و اعمال کا اثر ظاہری و اعمال کی شکل و صورت میں نمودار نہ ہوا ہو۔ مثلاً قانون کا دائرہ صرف یہ ہے کہ وہ چوری اور قتل سے باز رہنے کا حکم دے مگر اخلاق کا دائرہ اس سے زیادہ وسیع ہے اور وہ یہ بھی حکم دیتا ہے کہ ”کسی بڑے کام کا دھیان مت کرو“ ”بے کار اور باطل امور کے غور و خوض میں بھی نہ چڑھو۔“

قانون کا دائرہ عمل یہی تو ہے کہ وہ لوگوں کی ملکیت کا حفاظت ہو اور دوسروں کو اس پر دست دراز نہ ہونے دے لیکن یہ اس کی دسترس سے قطعاً خارج ہے کہ وہ انسان کو اس کی ملکیت (مال) میں شخصی و عمومی مصالح اور خیر و بہرہ دی کا لحاظ رکھنے کا حکم دے کیونکہ یہ علم اخلاق کے دائرہ حدود میں داخل ہے۔

اخلاق اور سائنس | ”علم اخلاق“ اور ”سائنس“ کے درمیان بھی گہرا ارتباط و تعلق ہے بلکہ یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ ذرا صل علم اخلاق بھی سائنس ہی کی ایک شاخ ہے اس لئے کہ سائنس کے لغوی معنی ”علم“ کے ہیں اور اصطلاحی معنی کے اعتبار سے اُس علم کو کہتے ہیں کہ کائنات ہست و بود میں جو چیزیں شب و روز ہمارے احساسات اور ذہنی و عقلی حرکات میں آتی رہتی ہیں ہم کو اُس کے ذریعہ ان کا صحیح شعور حاصل ہو جائے اور یہ پتہ لگ جائے کہ اس حقیقت کی ابتداء کس طرح ہوئی اور مختلف زمانوں میں اُس نے کیا نشوونما حاصل کیا اور کن حالات سے گذر کر موجودہ صورت و ہیئت حاصل کی۔

دوسرے نفلوں میں یوں کہہ دیجئے کہ ایسے تجربے اور مشاہدے اور اُن سے پیدا شدہ نتائج جو اشیا کے درمیان قانون ارتباط و تناسب کے قد لیے کئے جاتے رہے ہوں اُن کا دوسرا نام ”سائنس“ ہے تو جبکہ ”علم اخلاقی“ بھی ان ہی حدود کے دائرہ کی ایک شاخ ہے تو بلاشبہ اُس کو سائنس کی شاخ یقین کرنا ہے محل نہیں ہے۔

چنانچہ زندگی کے ماحول اور سرحدات کے سلسلہ میں جو امور اور اُن کی کیفیات و تصرفات موثر بن کر پیش آتے رہتے ہیں ”علم اخلاق“ اُن ہی اصول پر بحث کرتا ہے مثلاً جب ہم صدق اور کذب کے خیر و شر ہونے پر بحث کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان ہر دو کیفیات میں ایسا اصولی فرق ہے جس کو تجربہ، مشاہدہ نیز دوسرے حرکات علیہ کے ذریعہ ایک ”کلیہ“ کی شکل میں صحیح پاتے ہیں پس جب تک ہم اخلاقی علوم اور اخلاقی امور میں نوامیس فطرت و قوانین قدرت کی مدد سے اُس حد تک جو مختلف طبائع اور اُن کے اقدار و احاطہ عمل کے اندر محدود و محدودیت حاصل نہ کریں ”اخلاقی حکم“ کا صادر کرنا دشوار ہے اور نوامیس فطرت کا وسیع علم اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک ہم کو ایک

حصہ اول

مباحث نفسیہ جو اخلاق کے لئے ضروری ہیں (Character)

کردار اور اُس کے مبادیات

علم اخلاق کی اصطلاح میں ہر عمل ارادی کو کردار کہتے ہیں جیسے سچ اور جھوٹ بولنا یا سخاوت و بخل اختیار کرنا۔

انسان کے کردار کے لئے کچھ نفسیاتی مبادیات ہیں جن کا مصدر و منبع نفس ہی جیسے ملک اور عادت مگر یہ مبادیات ہم کو محسوس نہیں ہوتیں، بلکہ اُن کے آثار محسوس ہوتے ہیں اور ان ہی کا نام (کردار) ہے۔ مثلاً ہم ملک کو محسوس نہیں کرتے، لیکن اُس سے جو اعمال صادر ہوتے ہیں اُن کو محسوس کرتے ہیں۔ اس لئے ہر کردار کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ کسی نفسیاتی مبدی سے ظاہر و صادر ہو۔

پس مباحث اخلاق سے شغف رکھنے والا صرف اِس پر قناعت نہیں کر سکتا کہ جو اعمال کے ظاہر ہی پر نظر رکھے بلکہ وہ اُن کے مصادر و مبادیات کو بھی زیر بحث لائے گا جیسا کہ علم طبیعی کا عالم صرف (جو) فضا، کائنات کے ظاہر ہی پر قناعت نہیں کر سکتا، بلکہ اُن کے اسباب و علل کی معرفت بھی اس کے لئے از بس ضروری ہے۔

کردار کے مبادیات کی معرفت کے بعد انسان اس پر قادر ہو جاتا ہے کہ اگر وہ کرنا
مائل بہ شر ہے تو اس کا علاج کر سکے اور اگر پُر از خیر ہے تو اس کو ترقی دے سکے۔

پس اگر ایک کاذب سے یہ کہا جائے کہ کذب بیانی نہ کر اور بار بار اس قول کو دہرایا
سنایا جاتا رہے مگر اس نفسیاتی حالت کو اسی طرح رہنے دیا جائے جس سے جھوٹ صادر
ہوتا ہے تو اس تلقین کا کوئی اثر نہیں ہو سکتا اور کاذب کا متاثر ہونا ناممکن نہیں تو دشوار تر
ضرور ہے۔

اور اگر اس کی نفسیاتی کیفیت کا مطالعہ کیا جائے اور اس سبب کا پتہ لگایا جائے
جس کی بدولت وہ صفت "کذب" میں مبتلا ہے اور پھر اس کا مناسب علاج کیا جائے
تو یہ طریقہ زیادہ موثر اور کامیاب ثابت ہوگا۔

علم کی روشنی نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اخلاق انسانی کوئی ایسا عطیہ نہیں ہے جس کو
بجست و اتفاق کی داد و دہش کا نتیجہ کہا جاسکے بلکہ وہ بھی دوسری اشیاء کی طرح اپنی جہت
و ترقی اور اپنے فساد و انحطاط میں قدرت الہی کے ایسے محکم و مضبوط قوانین کے تابع ہیں
کہ کبھی ان سے جدا نہیں ہو سکتے۔

تو جس شخص کو ان قوانین کی معرفت حاصل ہو جائے اور وہ ان کے مطابق عمل
پیرا ہو تو بلاشبہ اس کے اندر یہ قدرت پیدا ہو سکتی ہے کہ وہ کردار انسانی کو اس کی جہت
طبع کے مطابق اخلاق حسنہ کا تابع بنا سکے اور اصلاح اخلاق کی ہم کو جاری رکھ سکے۔

اور اگرچہ قوانین اخلاق ————— خواہ نفس انسانی سے متعلق ہوں یا اس
کے ماحول سے ————— ایک پیچیدہ گتھی کی طرح ہیں جن کی عقدہ کشائی بہ تمام و کمال مشکل
ہے لیکن یہ حقیقت اس کے لئے مانع نہیں ہے کہ جن قوانین کی معرفت حاصل ہو چکی ہے ان

سے فائدہ اٹھایا جائے اور غیر حاصل شدہ کے حصول کی سعی جاری رکھی جائے۔

جب ہم فطرت انسانی کا مطالعہ کرتے ہیں تو شاید داور سے قطع نظر تمام انسان ”اہم اختلافات باہمی کے باوجود“ یکساں طور پر شرافت، حق کو شی، اور صداقت جیسے فضائل کے خواہشمند نظر آتے ہیں اگرچہ ان فضائل کے میلانات درجانات میں قوت و ضعف کے اعتبار سے اُن کے درمیان تفاوت ہی کیوں نہ پایا جاتا ہو۔

پس اگر اس کو صحیح تربیت حاصل ہے تو وہ انسان کے اس پاک میلان میں قوت پیدا کر دیتی اور اُس کی صلاحیت طبع کے مطابق اپنی دسترس کی حد تک اُس اُس کو اخلاق کاملہ کے عروج پر پہنچا دیتی ہے

اور اگر بُری تربیت سے واسطہ ہے تو وہ اُس کے اس رجحان کو کمزور اور ضعیف کرتی رہتی اور گاہے قتل کے گھاٹ اُتار دینے کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔

وہ باپ یقیناً خطا کار ہے جو پہلے ہی یہ طے کر لے کہ میرا بیٹا عنقریب طبیب یا مہندس یا قاضی بنے گا، اور پھر اُس کو مقرر کردہ راہ پر چلنے کے لئے مجبور کرے۔ اس لئے کہ لبا اوقات پیدا کرنے والے خدا کے نزدیک اُس میں طب، مہندسہ، یا قانون کی استعداد ہی نہیں ہوتی۔

مگر وہ باپ ہمیشہ صواب پر ہے جو اپنے بیٹے کے لئے یہ فیصلہ کر لے کہ وہ اس کو امین، شجاع، اور صاحبِ فضل، بنائے گا، اس لئے کہ وہ ابھی لڑکا ہے اور اُس میں کسی نہ کسی حد تک ان اخلاقِ فاضلہ کی استعداد موجود ہے، اور صحیح تربیت کے ذریعہ نفسیاتی مبادیات، اور اُن کے قوانین کی معرفت و تعلیم پر انسان کو قدرت ہو سکتی ہے۔

یہ موضوع اگرچہ طویل ہے تاہم مقام اختصار ہی کا متقاضی ہے۔

غائر (جلی اوصاف) (Instinct)

فلسفہ قدیم کا یہ مقولہ مشہور ہے کہ "الانسان ایک سادہ کتاب کی طرح پیدا ہوتا ہے پھر اس کے مرئی حسب خواہش اس پر نقش و نگار کرتے ہیں۔ یا یوں کہے کہ بد فطرت میں انسان کی مثال میدہ کی زم لونی کی طرح ہے، پھر اس کے مرئی اپنی خواہش کے مطابق اس سے جس قسم کی تصویر چاہتے ہیں بناتے ہیں" لیکن یہ نظریہ غلط ثابت ہو چکا ہے اور یہ واضح ہو گیا ہے کہ صحیفۃ الانسانی (بد فطرۃ میں بھی) اپنے اسلاف کے نقوش سے نقش ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ (کتم عدم سے) وجود میں آتے ہی بہت عجلت کے ساتھ اپنے طبعی اعمال کرنے لگتا ہے، جیسا کہ حیوان کا خاصہ ہے۔ لہذا یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ بد فطرت

سے فطری کیفیت، جبلت، وجدان، اور فطری ملک، کا نام "غریزہ" ہے۔ اس بیان سے یہ ظنی پیدا نہ ہونی چاہئے کہ علم اخلاق کے قائدہ کی بحث میں تو "حدیث فطرۃ کے حوالہ سے یہ کہا گیا ہے کہ انسان اپنی فطرت میں سادہ ہے اور اس کے والدین یا احوال اس کو حسب مرضی یہودیت، نصرانیت، وغیرہ کے نقش و نگار سے منقش کر لیتے ہیں اور اس جگہ "کتاب اخلاق کے حوالہ سے" خود اپنے اس قول کی تردید کی جارہی ہے ایسا کیوں ہے؟ اس لئے کہ یہ تعبیر واداء کا معمولی فرق ہے "حدیث فطرۃ میں تائید جا چکا ہے کہ فطرت سے مراد "قبول حق کی استعداد ہے اور استعداد" ایسی شے کا نام ہے جو کسی خاص عملی شکل میں مخصوص ہو کر نہ پائی جاتی ہو بلکہ متضاد و مختلف اثرات کو عملاً قبول کر سکتی اور کرتی رہتی ہو۔ لہذا حدیث میں اس نظریہ کو ثابت کیا گیا ہے کہ انسان بد فطرت میں کسی مخصوص "عملی حیات" سے اس طرح جکڑا ہوا پیدا نہیں ہوتا کہ پھر اس پر خبر و شہرہ اخلاقی اصلاح و فساد کا مطلق کوئی اثر نہ ہو سکے بلکہ وہ بعد میں آবার و اجداد اور ماحول کے نقش و نگار سے بھی منقش ہوتا ہے اور اخلاقی اصلاح و فساد کو بھی قبول کرتا ہے ہاں یہ صحیح ہے کہ انسان ایک سادہ صفحہ کتاب کی طرح اس مانی میں پیدا نہیں ہوا کہ بد فطرت میں اس کی "جبلت" میں کوئی شے و دلالت ہی نہ تھی، کیونکہ اس کی جبلت کی تخلیق نے سانچے میں ڈھلی ہوئی بھی ہو سکتی ہے (بقیہ میں آئے)

کے وقت حیلت (طبیعت) انسانی میں یہ قدرت نے بہت سے ملکات قویٰ اور اوصاف و دبیت کئے ہیں جو اس کی بقا و حیات اور ہر قسم کی نشوونما کے حامل ہیں۔

ان ملکات کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

حفاظت ذات | ہم دیکھتے ہیں کہ ہر ایک حیوان بڑا ہوا چھوٹا، بند ہوا پست، اپنی پیدائش کے وقت سے اس کوشش میں نظر آتا ہے کہ نشوونما اور ترقی حاصل کرے وہ قوت کے حاصل کرنے میں اسکان بھر کوشش کرتا ہے اور موت سے بچنے کے لئے انتہائی فکر میں مشغول رہتا ہے پھر انسان کا تذکرہ ہی کیا ہے جو اپنے ارادہ اور اختیار کو پوری طرح اس پر صرف کرتا رہتا ہے کہ خواہ بُری سے بُری حالت ہی کیوں نہ ہو ہر حالت میں زندہ رہے اور کوشش کرتا ہے کہ نفس کی اصلاح و درستی کے ذریعہ اس کو زندگی کے ساتھ وابستہ رہنے کے قابل بنادے۔

یہ ملکہ حفاظت ذات "ہی کا صدقہ ہے کہ ہم روز و شب اس حقیقت کا مشاہدہ کرتے رہتے ہیں کہ جب کسی جاندار کو یہ احساس ہو جاتا ہے کہ کوئی آفت عنقریب اس کی حیات کا خاتمہ کر دینے والی ہے تو وہ خطرہ سے بچنے کے لئے ہر قسم کے امکانات اسلحہ سے مسلح ہو کر دفاع کے لئے مستعد ہو جاتی ہے۔ بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ہر ایک انسان میں اپنے نفس سے متعلق یہ احساس دشوور موجود ہے کہ وہ نفس کے اندر ایسے میلان طبعی کو پاتا ہے جو نفس کو موجودہ زندگی سے بلند زندگی حاصل کرنے کے لئے داعی رہتا ہے، یہی وہ قوت طبعی یا ملکہ ہے جس نے بساط ارض کو کروڑوں

(الغیر نوٹ ص ۲۵) اور اپنے آبار اجداد کے نقوش کے مطابق بھی چنانچہ اسی کو حدیث "حیلت" میں واضح کیا گیا ہے اور اسی کو مہندی کی یہ مثل ادا کرتی ہے۔ "مچھلی کے جلنے کن تیرائے"

پس کتاب الاخلاق کی عبارت اسی دوسرے مطالب کو ادا کر رہی ہے اور قدیم فلسفہ کے اُس "اظہار" کی تردید کے درپے ہے جو نہ صرف "فطرت" کے اعتبار سے انسان کو "سادہ لوح" کی مانند مانتا بلکہ "حیلت" میں بھی سادہ درق کی طرح تسلیم کرتا ہے۔ (مؤلف)

جاندار نفوس سے بھر دیا ہے وہ سب زندہ ہیں اس لئے کہ ان کی طبیعت کا تقاضا ہے کہ وہ زندہ ہیں اسی کا نام نہ ملکہ حفاظت ذات ہے۔

حفاظت نوع یہ ملکات طبعی میں سے قوی تر (ملکہ) ہے اور زندگی میں اس کے مظاہر

بہت زیادہ ہیں اور سب سے بڑا مظہر میل حبشی ہے یعنی وہ متبادل میلان جو نر و مادہ کے درمیان ہوتا ہے۔ اور یہی میل حبشی بہت سے اعمال و کردار کا منبع ہے

پس اکثر اعمال شباب ——— تعلیم میں کوشش، حصول شہادت کی رغبت حسنِ سمع کا تحفظ، کسبِ اکتساب میں سعی ——— کی بیشتر غرض و غایت، اسی فطری مظہر کی خدمت ہے "جس کا نام میلان حبشی ہے" اور یہی میل حبشی فن و ادب کے رجحانات کی حیات کا سبب بنتا ہے۔

اور اس میلان حبشی میں اگر نظم و اعتدال رکھا جائے تو یہی سعادت کا منبع بن جاتا ہے ورنہ پھر یہی برائیوں اور شقاوتوں کا مخزن بنی ہو جاتا ہے۔

اور اسی کے مظاہر میں سے (محبت والدین) ہے اور یہ مرد کے مقابلہ میں عورت کے اندر زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اور یہ اخلاقی زندگی میں بہت زیادہ مؤثر ہے۔ یہی ایک مغرور (الرؤد) زودرنج، خود غرض نوجوان کو ثابت الرائے، متحمل اور ایشیا پیشہ بنا دیتی ہے، اور ایک لالچالی، ہنسوڑ کو ایسا مفکر و باوقار کر دیتی ہے کہ وہ اپنی مسئولیت (ذمہ داری) کو محسوس کرنے لگتا ہے

ملکہ حفاظت نوع کبھی اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے حبیب ذات کا فطری جذبہ تک ماند اور کمزور پڑ جاتا ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ والدین اپنی اولاد کی راحت کی خاطر اپنی راحت کو ترجیح دیتے، اور اپنی نسل کے فائدہ کے لئے اپنی ذوات کو محروم کر دیتے

ہیں بلکہ کبھی کبھی ماں اپنے بچہ کی حفاظت کی خاطر اپنی جان تک دے دیتی ہے۔

بہر حال یہ دوا دہی ایسے ملکات میں جو عالم کی آبادی، اور اشخاص و انواع کی حفاظت کے کفیل ہیں نیز ان ہی کی بدولت دنیا تازع للبقا اور معرکہ ہست و بود کا میدان بنی ہوئی ہے اور ایک قربانگاہ ہے جس پر اُن دن افراد و انواع کی بھنیٹ چڑھتی رہتی ہے اور یہی دونوں بہت سے انسانی اعمال کے لئے اساس و بنیاد ہیں۔ یہاں تک کہ بعض علماء نفسیات کی رائے تو یہ ہے کہ باقی تمام فطری ملکات صرف ان ہی دو کے اندر منحصر ہیں **خوف** | یہ ملک یا وصف طبعی انسان کی اصل و بنیاد میں داخل ہے، اور غلبہ طفولیت سے جب تک کہ وہ سپرد خاک ہوتا ہے یہ اُس کے ساتھ رہتا ہے، اور بسا اوقات دوسرے ملکات کے ساتھ متضاد بھی ہو جاتا ہے مثلاً غیظ و غضب، خطرناک مقام پر پہنچنے کا کاشوق، حقائق حال کی جستجو کا عشق، اور میل جنسی جیسے ملکات کے وجود و ظہور کے لئے ”خوف“ مانع آتا ہے، اور کم از کم تردد کا سبب تو بن ہی جاتا ہے۔

انسان اگر عقلی و مدنی ترقی کو پہنچ جائے تو خوف کے بہت سے ایسے اسباب زائل ہو جاتے ہیں جو ایک وحشی انسان کے لئے خوف کا موجب بنتے ہیں۔ لیکن دوسری قسم کے اور ایسے اسباب پیدا بھی ہو جاتے ہیں جن کی بدولت ایک متمدن انسان بھی خوف میں مبتلا ہو جاتا بلکہ بعض حالات میں وحشی انسان سے زیادہ خائف نظر آتا ہے۔

وحشی انسان ————— بجلی، دمدار ستلے، چاند و سورج گہن، اور اسی قسم کی چیزوں سے خوف کھاتا تھا، لیکن جب متمدن انسان کو ان کے اسباب کا علم ہو گیا تو سب خوف جاتا رہا مگر آج وہ امراض، مصائب، آفات شعور و عقل، جماعت یا گروہ پر مخالف کی دست اندازی اور اسی قسم کے دوسرے امور کی وجہ سے خوف کھاتا رہتا ہے۔

پس انسان مدنی ہر یاد حشی، خوف اس کے ساتھ ساتھ ہے۔ وہ نفس کے بارہ میں خوف کھاتا ہے۔ اوہام سے خائف ہوتا ہے، فقیری، بڑھاپا، اور موت سے ڈرتا ہے اور موت آنے تک خوف ہی میں گھرا رہتا ہے۔

اس تصویر کا دوسرا رخ بھی ہے۔ وہ یہ کہ "خوف" تربیت کے اعلیٰ کارکنوں میں سے ہے اور انسان و حیوان کی صلاح کاری کے لئے معتدل خوف کا وجود از بس ضروری ہے اس لئے کہ ہمارے چہار جانب دشمن لگے ہوئے ہیں جن کو یہ مرغوب ہے کہ ہمارے نفوس، اموال اور اخلاق، پرست نئے آفات تازل ہوئے تہیں پس اگر ان آفات سے کوئی شے بھی نجات دلانے کا باعث بنتی ہے تو وہ ان امور سے پیدا ہونے والی اذیت و تکلیف کا خوف ہے نیز ہوا خیزی اور ذلت و رسوائی کی تکلیف کا خوف ہی ہم کو ہمارے اعمال میں کامیاب کامرہ بنانے کے لئے آمادہ کرتا ہے۔

اور ہمارے اخلاق اور ہمارا حسن سلوک، بلاشبہ فساد کا ذریعہ نجات اگر ماحول کی نسبت دستخبر کا خوف ان کی حفاظت نہ کرتا۔ اس پر یہ اور اصناف کیے کہ مستقبل کے بڑے نتائج کا خوف ہی وہ چیز ہے جو مصلحین امت کے اندر اپنی امتوں کی اصلاح کے لئے حمیت و غیرت بھرتا اور ان کو اس قابل بنا دیتا ہے کہ اصلاح امت کے نفاذ و اجراء میں جس قدر کمزوریاں (مضامین) بھی پیش آتے ہیں وہ بخوشی ان کو جھیلے اور برداشت کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں اور بھی (ملکات) ہیں گراں کے شرح و بسط کا یہ میدان نہیں ہے بلکہ ان کی تفصیل کا موقع علم النفس ہے۔ جیسے ملکیت یا حیا زت (جمع کرنا) کہ جب انسان کامیاب دولت کے حاصل اور جمع کرنے کی جانب ہوتا ہے تو اس حالت میں ان دونوں ملکات کا بھی ظہور ہوتا ہے، اور یہ دونوں انسان کے لئے بہت سے انواع اعمال کا سبب بنتے ہیں یا

حُبِ استطلاع کہ ایسی قوت کا نام ہے جو ذہن کو حصولِ معلومات اور مسائل کے پوشیدہ امور
مستور حقائق کے انکشافات کی طرف متوجہ کرتی ہے۔

یا حُبِ اجتماع کہ یہ قوت پارٹیوں، جماعتوں اور جماعتوں کی سروری، کی تکوین و تخلیق
کا باعث ہوتی اور ان کے مختلف نظام کے وضع و ایجاد کا سبب بنتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ اور اسی قسم کی دوسری قوتیں، انسان کے ظاہری اعمال کے
لئے پوشیدہ سرچشمہ ہیں۔ اور ان ہی قوتوں کی زینب و زینت سے ”انسانی حیات“ کے جوہر
چمکتے ہیں۔

غریزہ کی تعریف اور اس کی خصوصیات | ”غریزہ“ اس فطری کیفیت یا اس ملک کا نام ہے یہ قدرت نے
اس کی خصوصیات جس کو نفس میں اس نے مرکوز کر دیا ہے کہ اس کے ذریعہ ایسے عمل

پر قدرت حاصل ہو جائے جو منہائے مقصد تک پہنچا دے جبکہ اس سے قبل زندہ عمل اختیار
کیا گیا ہو اور نہ اس مقصد کی جانب نظر نے کام کیا ہو۔ اسی لئے غریزہ کا اطلاق جبلت،
فطری کیفیت، وجدان، اور فطری ملک سب پر کیا جاتا ہے۔ — علماء نفسیات

در غریزہ کی تعریف ”میں بہت زیادہ اختلاف رکھتے ہیں لیکن قریب بصواب مسطورہ
بالا تعریف ہے اس لئے اختلافی مباحث کو ترک کر کے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ غریزہ

فطری ملک کی ایسی خصوصیات کو سپرد قلم کیا جائے جو اس کی وضاحت کا موجب ہوں
(۱) اشخاص اہم کے اختلاف سے فطری ملکات کی قوت میں بھی اختلاف

رہتا ہوتا ہے، اور فرد و امت کی عقلی ترقی اور ان کے ماحول و اسباب کے اعتبار
سے یہ قوت مضبوط و کمزور بھی ہوتی رہتی ہے اور یہی ملکات اپنے اسباب ترقی و تزلزل

لے علم الاخلاق عہد جدید کے مشہور عالم جیمز نے بھی غریزہ کی تعریف اسی کے قریب لکھی کی ہے۔

کے پیش نظر انسانوں کے باہمی اختلاف کا سبب بنتے ہیں۔

(۲) زمانہ اور وقت کے مدارج کے لحاظ سے انسان کے اندر مختلف فطری ملکات (غرائز) کے ظہور کا وقت اس طرح محدود و منظم نہیں پایا جاتا جیسا کہ حیوان میں پایا جاتا ہے بلکہ مختلف انسانوں اور مختلف قوموں میں ان کے ظہور کے احوال متفاوت ہیں۔

(۳) بسا اوقات ملکات میں تصادم ہو جانے کی وجہ سے ”اعمال“ میں اضطراب یا تردد پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص میں ملکیت ذاتی کی محبت بہت مضبوط اور قوی ہے اور ساتھ ہی اُس میں مفاد اجتماعی کی تحصیل کے لئے بھی میلان قوی موجود ہے اور ظاہر ہے کہ ان دو کیفیات طبعی (ملکات) کا علی ظہور اکثر و بیشتر تصاد و تصادم کی شکل میں رونما ہوتا ہے اور یہی تصادم انسان کے اضطراب کا باعث ثابت ہوتا ہے۔

(۴) ملکات کا ظہور، اعمال کے اسباب و محرکات کی شکل میں ہوتا ہے یعنی یہ فطری ملکات یا طبعی کیفیات بذات خود نظر نہیں آتیں بلکہ اعمال کے اسباب و محرکات کی حیثیت میں پہچانی جاسکتی ہیں۔ مثلاً غضب ”انسان کو تیز کلامی، اور انتقام جیسے امور پر آمادہ کرتا ہے، اور ”حب جستجو“ کثرت سوال، قرأت کتب، غیر معلومہ اشیاء پر بحث، جیسے امور کے لئے باعث بنتا ہے۔

پس غضب یا حب جستجو نظر نہیں آتے بلکہ وہ اُن اعمال کے محرک بنتے ہیں جن کے

مشاہدہ سے ان کیفیات طبعی اور ملکات کی معرفت ہو جاتی ہے۔

(۵) ”فطری ملکات“ انسانی کردار کے لئے اساس و بنیاد ہیں اور انسان روز و

شب میں جس قدر بے شمار کام کرتا اور مرضی کے مطابق اُن کو انجام دیتا رہتا ہے مثلاً کھانا

پینا، خواب سے بیدار ہونا، چلنا پھرتا، لباس پہننا وغیرہ وہ اپنی تعداد میں بے شمار ہی کیوں نہ

ہوں اگر ان افعال کے اغراض و مقاصد کے پیش نظر ان کی تحلیل کی جائے تو ان کے محرکات چند فطری ملکات ہی ثابت ہوں گے، اس بنیاد پر انسان کے کردار کی تشریح و تفصیل ان ہی محدود ملکات کے ذریعے بسہولت ممکن ہے۔

انسان کھانا پیتا ہے، کیوں؟ اسلئے کہ طبعی گرسنگی اس کو اس عمل پر آمادہ کرتی ہے، وہ سانپ سے بھاگتا ہے، اسلئے کہ فطری خوف اس کو اس فعل کے لئے براہِ نگینہ کرتا ہے پھر یہی ملکہ "عادت" کی شکل میں نمودار ہوتا اور مخصوص اشکال اور معین اوقات میں اس کے کھانے پینے یا خطرات سے بچنے کا نظم و انتظام کرتا ہے یا مثلاً وہ روپیہ کے حصول کی فکر کرتا اور اس راہ میں سخت سے سخت بصوبت برداشت کرتا ہے کیوں؟ اسلئے کہ حب ذات اور حب نوع اس کو اس کے لئے آمادہ کرتی ہے تاکہ وہ اپنے نفس اور اہل و عیال پر صرف اور ان حاجات کا سدباب کرے جس کی جانب حب ذات یا حب نوع دعوت دیتی ہیں غرض جس جگہ کوئی "عمل" وجود پذیر ہو اس کو کسی زکسی غریزہ (فطری ملکہ) کی جانب رجوع کرنا اور اس سے وابستہ رکھنا بسہولت ممکن ہے پس والدین، اولاد اور احباب کی محبت، مال و سرمایہ کی رغبت، موت کا ڈر اور تنہائی سے وحشت، مسرت آمیز خبروں کی جانب دلچسپی اور رنجیدہ امور سے نفرت، یہ اور اسی قسم کے تمام امور کا سرچشمہ فطری ملکات (غرائز) ہیں اور یہی ملکہ، اعمال انسانی کو مخصوص شکل و صورت عطا کرتا ہے۔

قدیم فلاسفر اور ماہرین علم اخلاق کا یہ قول مشہور ہے کہ

حیوانات کے تمام اعمال تو براہِ راست ان کے فطری ملکات اور طبعی کیفیات کا نتیجہ

ہیں لیکن انسان کے اعمال کا صدور فطری ملکات کے واسطے عقل سے ہوتا ہے۔

لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے اسلئے کہ انسان کے اعمال و کردار کا صدور بھی فطری ملکات ہی

سے ہوتا ہے مگر جبکہ وہ عقل بھی رکھتا ہے اور اس کی بدولت حیوانات سے ممتاز ہے تو بہتر انسانی اعمال
فطری ملکات اور عقل ایک ساتھ دونوں کے زیر اثر وجود پذیر ہوتے ہیں، اور یہ قطعاً ناممکن کہ ان
دونوں موثرات میں سے تاثیر کے وقت ایک دوسرے سے جدا ہو سکے پس فطرت، جبلت، یا
طبعی کیفیت تو منتہائے مقصد کو مدد پہنچاتی اور عقل اس کے حصول کے لئے وسائل و ذرائع مہیا
کرتی ہے۔

غریزہ کی تربیت | "غریزہ" ایسا فطری ملک ہے یا ایسی طبعی کیفیت ہے جو نشو و نما اور تربیت دینے
سے زخمی پذیر ہوتی اور تربیت سے محروم کر دینے پر کمزور پڑ جاتی ہے بلکہ تعطل اور سیکار
رہنے کی وجہ سے فنا بھی ہو جاتی ہے۔

یہ ان ثابت اور دائم امور میں سے نہیں ہے جو کسی حال میں بھی کمزور یا قانہ ہو سکیں اس لیے
کہ بسا اوقات انسان کو دراشت میں ایک خاص استعداد اور طبعی کیفیت نصیب ہوتی ہے مگر مناسب
وقت پر نشو و نما نہ ہونے پر کمزور پڑ جاتی یا فنا ہو جاتی ہے۔ مثلاً چنیا بط کے متعلق مشہور ہے کہ جب
وہ گرفتاری کے بعد عرصہ دراز تک پانی سے محروم کر دی جائے اور اس کیلئے پانی میں ترے کے تمام
اسباب مفقود ہو جائیں تو اس کا وہ فطری میلان جو پانی کی جانب ہوتا ہے آہستہ آہستہ کم ہوتا
جاتا ہے اور گاہے یہ کیفیت ہو جاتی ہے کہ وہ پانی سے خوف کھانے لگتی ہے۔

ملکات | گذشتہ مسئلہ میں واضح ہو چکا ہے کہ "غریزہ" ایک خاص قسم کے ملک کا نام ہے
اور اس کا تعلق "ملک طبعی" سے ہے لیکن ملک اپنی ہر دو اقسام "طبعی" اور "عادی" کے لحاظ سے قبول
و عدم قبول تربیت کے سلسلہ میں کیا حیثیت رکھتا ہے یہ بھی اخلاق مبادیات کا اہم مسئلہ ہے
اور اس لئے خصوصیت کے ساتھ لائق توجہ ہے۔ "ملک" جو کہ نفس میں صفت راسخ کی حیثیت
میں مرکوز ہوتا ہے وہ پہلا مادہ ہے جس سے اخلاق کی تکوین ہوتی ہے اس لئے وہ طبعی ہو یا عادی

ہر دو صورت تربیت کا محتاج ہے وہ نہ نظر انداز کر دینے کی چیز ہے اور نہ مہمل و برباد کر دینے کی بلکہ تہذیب و تربیت کی داعی ہے۔

”ملکہ“ کی تہذیب و تربیت مختلف احوال و کیفیات کے پیش نظر متفاوت طریق کار کی متقاضی ہے، پس اگر فطری یا عادی کیفیات و ملکات کسی ایسے عمل پر آمادہ کرتے ہیں جس کا نتیجہ اور ثمرہ بہتر ہے تو از بس ضروری ہے کہ اُن کی حوصلہ افزائی اور ایسے باعث و محرکات کی نشوونما کی جائے اور اس طرح اس عمل کو بار بار دہرایا جائے اور اگر اس عمل کے ثمرات و نتائج بد ہیں تو واجب ہے کہ اُن محرکات کی مدافعت کی جائے اور اُن کا سد باب کیا جائے تاکہ وہ عمل دنیا عالم وجود میں نہ آسکے غرض ہر قسم کے ثواب و عقاب اپنی ابتدائی شکل سے انتہائی درجہ تک اسی نظریہ پر مبنی ہیں کہ ”باعث علی الخیر“ کی حوصلہ افزائی اور ”باعث علی الشر“ کی حوصلہ شکنی کی جائے نیز اگر کسی عمل میں اعتدال پیدا کرنے کی ضرورت ہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ جس حد تک وہ ملکہ یا عادت انسان کو لیجانا چاہتے ہیں اس کی مدافعت کر کے یا سدا راہ بن کر اُن کی ترغیب یا تنقیر کو حد اعتدال پر لایا جائے تاکہ اُن کی تحریک سے پیدا شدہ عمل بھی اعتدال اختیار کر سکے پس وہ لڑکا جو بچہ چلبلا اور کھلاڑی ہو ضروری ہے کہ اُس کے اس میلان طبعی کو روکا جائے اور اُس میں اعتدال پیدا کیا جائے جیسا کہ یہ ضروری ہے کہ حد سے بڑھے ہوئے گندا اور خاموش لڑکے کو چلبے پن اور کھیل کود کی طرف مائل کیا جائے۔ سطور بالا میں واضح کیا جا چکا ہے کہ کائنات انسانی میں فطری و عادی ملکات کا وجود بہت زیادہ اختلاف کے ساتھ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ عام مشاہدہ ہے کہ ایک انسان میں اگر ایک خاص وصف طبعی (غریہ) یا ملکہ عادی (عادت) قوی اور نمایاں اور دوسرے ملکات ضعیف و کمزور ہیں تو اسی وقت میں دوسرے شخص کے اندر ضعیف ملکات قوی نظر آتے ہیں اور قوی، کمزور، غرض ہر شخص اپنی ذات یا ماحول کے اثرات کے پیش نظر

متفاوت ملکات سے متصف نظر آتا ہے اور یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ انسان اپنی زندگی کی مختلف شاخوں میں سے کسی ایک شاخ میں حصول کمال و ترقی کے لئے استعداد نام رکھتا ہے پس اگر اس کو ایسا ماحول میسر نہ آسکا کہ وہ اس کے اس عمدہ ادبی برکات کی حفاظت کر سکے تو وہ کمال سے محروم رہ جاتا ہے اور اگر کسی بچہ کو ایسے شخص کی سرپرستی حاصل ہو جاتی ہے جو اس کے پاکیزہ رجحان طبی کی حفاظت اور اس کی نشوونما کے طریقوں سے واقف ہو تو وہ اس کو لائق اختیار اور قابل ترک اعمال کی جانب راہنمائی کر کے اس کے ملکات فاضلہ میں نیچگی پیدا کر دیتا ہے۔

ایسے بہت سے انسان ہیں جن کو ہم ناکارہ سمجھ چکے ہوتے ہیں لیکن اگر ان کی طرف توجہ کی جائے اور ان کے ملکات کی تربیت کی جائے تو وہ استعداد کے درجوں کے اختلاف کے باوجود صاحب کمال بن سکتے ہیں۔ پس ایک بہت بڑا صاحب فن، تجربہ کار رہنما، پختہ کار مدبر، اور قوی القلب کبھی بھی سختیوں سے نہیں ڈرتا اور نہ اس کو موت کا خوف پیدا ہوتا ہے پس ایک تجربہ کار رہنما، پختہ کار مدبر، صاحب فن اور قوی القلب قائد اس راہ میں زہنیتوں سے گھبراتا ہے اور نہ موت کا ڈر اس پر غالب آتا ہے بلکہ انسانی اخلاق کو اس پستی سے نکال کر جو اس نے مزموم عقائد کی بنا پر گڑھ لئے ہیں بلند سے بلند اخلاقی سطح تک پہنچا دیتا ہے۔

عادت

کوئی کام اگر بار بار کیا جائے، یہاں تک کہ اس کا کرنا آسان ہو جائے اس کو عادت کہتے ہیں۔ اور انسان کے اکثر اعمال اسی قبیل سے ہیں۔ جیسے چلنا پھرنا، لباس پہننا اور بات

حیث وغیرہ -

عادت کی تخلیق کوئی کام اچھا ہو یا بُرا دو چیزوں سے عادت بن جاتا ہے۔ نفس کا اس کی طرف میلان اور اس کو وجود میں لانے کے لئے میلان کی پذیرائی، بشرطیکہ یہ دونوں چیزیں کافی حد تک بار بار ہوتی رہیں، لیکن تنہا عمل خارجی کی تکرار، یعنی عمل کی وجہ سے محض اعضاء کا بار بار حرکت کرنا۔ تخلیق عادت کے لئے ہرگز مفید نہیں ہو سکتا

پس ایک مریض جو تلخ دوا کو گھونٹ گھونٹ کر کے پیتا، اور ہر گھونٹ پر اس کی ناگواری محسوس کرتا ہے، یعنی اس کی آرزو کرتا ہے کہ اس کو جلد شفا ہو جائے تاکہ اس کو اس تلخ دوا کے پینے سے نجات ملے، اور ایک غنی و کاہل لڑکا جو اپنے باپ کی سخت گیری اور غصہ کی وجہ سے مجبوراً روزانہ مدرسہ جاتا ہے۔ یہ دونوں اعمال "عادت" نہیں کہے جاسکتے اور ان کے برعکس کسی شخص کا حق یا سگریٹ پینا اور بار بار پتے رہنا بلاشبہ "عادت" کہلائے گا۔

ان مثالوں میں عادت و عدم عادت کے فرق کا سبب یہ ہے کہ دوا پینے کی جانب مریض کا میلان طبعی نہیں ہوتا بلکہ حصولِ صحت کی غرض سے ہوتا ہے۔ پس جبکہ یہاں نہ میل طبعی پایا جاتا ہے اور نہ اس میلان کی تکرار، تو یہ عمل عادت نہیں کہلا سکتا۔

اسی طرح غنی طالب علم کا مجبور ہو کر مدرسہ جاتے رہنا بھی میلان طبعی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اپنے والد کی رضا جوئی یا اسی قسم کی دوسری مصلحت کی بناء پر ہے تو اس کو کبھی عادت نہیں کہینگے۔ مگر سگریٹ پینے والا چونکہ میل طبعی سے اس عمل کی طرف راغب ہوتا ہے۔ اور اس کا میل طبعی بار بار اس عمل کی طرف اقدام کرتا ہے، اور اس کی وجہ سے عمل خارجی یعنی سگریٹ کا سُگنا اور دھوئیں اُڑنا بھی بار بار سامنے آتا ہے تو اس وجہ سے یہ عمل "عادت" کہلاتا ہے، مگر تنہا میل طبعی کی تکرار بھی کافی نہیں ہے بلکہ میل طبعی کی قبولیت اس کے لئے شرط ہے۔

پس جو شخص سگڑٹ پینے کی طرف چند مرتبہ بائل ہو مگر میلان طبعی اس کو قبول نہ کرے
تو یہ عمل (سگڑٹ پینا) بھی اُس کے لئے عادت نہیں بن سکتا۔

حاصل یہ ہے کہ عادت کے لئے میل طبعی اور عمل خارجی دونوں کا ہونا ضروری ہے اور
بھریہ بھی ضروری ہے کہ یہ دونوں بار بار پائے جائیں اور میل طبعی اس کو قبول بھی کرے۔

(عادت) اور فزیالوجی | انسان جو کچھ سمجھتا اور جو کچھ کرتا ہے اُس کا اُس کے مجموعہ اعصاب
(علم وظائف اعضا) خصوصاً دماغ کے ساتھ پورا پورا ارتباط اور علاقہ ہے۔ پس اگر

ہم دماغ کو پوری طرح دیکھ سکتے تو ہم اس بات پر قدرت رکھ سکتے تھے کہ اُس کی ترکیب حجم
اور شکل کو پیش نظر لا کر اُس انسان کی بہت سی صفات کا پتہ لگالیں۔ مگر یہ اظہار من الشمس
ہے کہ ہم اگر دماغ انسان کی جانب نگاہ اٹھائیں تو وہ ہم کو نظر نہیں آتا۔ اُس نے

اب صرف یہی ایک صورت ممکن ہے کہ ہم اعمال اور مجموعہ عصبی کے درمیان جو ارتباط اور علاقہ
ہے اس کو سمجھ لیں تاکہ بسہولت یہ معلوم ہو سکے کہ عادت کی تکوین و تخلیق کس طرح ہوتی ہے؟

مجموعہ عصبی کے خواص میں سے ایک خاصہ ”قبولِ شکل“ بھی ہے اور جسم کے قابل
تشکل ہونے کے یہی معنی ہیں کہ وہ جدید شکل کے قالب میں ڈھالا جاسکتا اور اُس پر برقرار رہ سکتا
ہے۔ مثلاً پارہ سیم سے اگر زپور یا ظرف بنانا ہے تو اہل اس کو کوٹتے ہیں اور اس وقت ایک قسم
کی مزاحمت محسوس کرتے ہیں لیکن شدید میل کو بآخر اس کو جدید شکل اختیار کرنے پر مجبور کر دیتا
ہے اور پھر وہ پارہ سیم اُس ظرف یا زپور کی شکل پر قائم رہتا ہے تا آنکہ اب اگر اس کو قدرے کھینچ
تو کھینچے اور چھوڑ دیجے تو وہ قبول کردہ شکل پر ہی واپس آ جاتا ہے۔

یہی شان ”اعصاب“ میں پائی جاتی ہے۔ اور ہر عمل اور ہر فکر اُن کے اندر اسی طرح
اثر انداز ہوتا، اُن کو مخصوص شکلیں عطا کرتا، اور اُن میں معین جگہ بناتا رہتا ہے، تا آنکہ اگر اُس فکر کو

دوبارہ کام میں لایا جائے، یا اس عمل کو دوبارہ کیا جائے تو وہ بہت آسان ہو جاتا ہے۔ اس کو
 کہایا کرنے سے "اعصاب" عمل کے لئے مستعد ہو جاتے اور ان کی شکل کے ساتھ شکل
 ہو جاتے ہیں۔

مثلاً ایک شخص اگر باتیں کرتے ہوئے سر کو حرکت دینے، یا پاؤں پر پاؤں رکھ کر لیجے
 کا عادی ہے تو اس کے میلان طبعی کا تقاضہ ہے کہ وہ اس عمل کو بار بار کرے کیونکہ جب وہ ایسا
 کرتا ہے تو اس کے اعصاب راحت محسوس کرتے ہیں۔ کیوں محسوس کرتے ہیں؟ اس لئے کہ
 اعادہ کرنے سے رہنے کی وجہ سے اس عمل کا اس شکل کے ساتھ اتحاد ہو گیا ہے جو اعصاب نے
 اس کی وجہ سے اختیار کر لی ہے۔

عسرض جب عمل اور فکر کا اعادہ ہوتا ہے اعصاب پر ان کا گہرا اثر پڑتا جاتا ہے
 اور نفوذ میں وسعت ہوتی جاتی ہے اور بالآخر اس سہولت کی وجہ سے انسان اس عمل یا فکر سے
 مانوس ہو جاتا ہے۔

اس کی مثال اس پانی کی سی ہے جو زمین پر پہلے اپنی ایک راہ بناتا ہے اور پھر جب
 اس پر گزرتا ہے تو اس کے جاری ہونے کے مقامات میں گہرائی اور وسعت پیدا ہوتی جاتی
 ہے اور پھر اس کے لئے اپنے اس عادی راستہ سے بہنا بہت آسان ہو جاتا ہے۔

عادت اور اس [جب عادت کی تخلیق و تکوین ہو جاتی ہے تو پھر اس کی کچھ خصوصیات
 کی خصوصیات] بھی نمودار ہونے لگتی ہیں۔ مثلاً "چلنا پھرنا" زندگی کے ابتدائی زمانہ کی
 مختلف مشاقیوں میں سے بہت دشوار مشق ہے اس لئے مشق کے ابتدائی مہینوں میں سخت
 انہماک کی ضرورت رہتی ہے۔ کیوں کہ پہلے ہم اٹھنا سیکھتے ہیں اور انسان کے لئے یہ عمل اس
 لئے دشوار ہے کہ اس کی نشست کا طریق اس قسم کا ہے کہ اس میں حیوانوں کی بیٹھک کی طرح

پھیلاؤ نہیں پایا جاتا بلکہ وہ ایک ہی رخ پر ہوتی ہے لہذا اس کا اٹھنا چو پاؤں کے اٹھنے سے زیادہ مشکل اور دشوار ہے۔ اور اس کا بیٹھنے کے لئے جھکنا چو پاؤں کے جھکنے سے زیادہ آسان ہے) اور اٹھنے کے بعد پھر یہ سیکھتے ہیں کہ ایک پاؤں پر کس طرح کھڑا رہنا چاہئے جبکہ ہم دوسرے پاؤں کو اٹھا کر آگے رکھنا چاہتے ہیں، اسی طرح پھر دوسرے پاؤں پر کھڑا اور پہلے کو آگے بڑھانا اور اس سلسلہ کو جاری رکھنا سیکھتے ہیں۔ مگر باوجود ان تمام دقتوں کے پھر اس کو بار بار کرتے رہتے اور عادت بناتے رہنے کے بعد یہ عمل بہت آسان ہو جاتا ہے اور آخر کار یہ فوٹ آجلی ہے کہ جس جگہ ہم جانا چاہتے ہیں فقط اس کے سورتے سے ہی ہمارے پاؤں حرکت کرنے لگتے ہیں اور ہم بغیر صعوبت اور بغیر اس سوال کے حل کے ہوئے کہ کیسے چلیں پہلے لگتے ہیں۔

اور اس سے بھی زیادہ عجیب اور زیادہ دشوار کلام ہے۔ ہم اس کے سیکھنے میں ساٹھ سال صرف کرتے ہیں اور حلق کے پٹھوں، ہونٹ اور تالو کے استعمال کے محتاج ہوتے ہیں اور کبھی صرف ایک کلمہ ادا کرنے کے لئے تمام پٹھوں کو حرکت دینے کی ضرورت پیش آتی ہے اور سچ گفتگو شروع کرنے کے لئے آسان اور نرم حروف کے ذریعہ ثقیل حروف کی طرف ترقی کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ عادی ہو جاتا ہے، اور پھر بغیر کسی خاص احساس کے وہ بلا تکلف قادر الکلام بن جاتا ہے۔

زمانہ کی افرونی اور | عادت زمانہ میں افرونی اور تبتہ میں سچیت کر دیتی ہے پں جب کئی غور و فکر کی سچیت | عمل بار بار کیا جاتا ہے اور وہ عادت بن جاتا ہے تو پھر وہ بہت تھوڑے سے وقت میں انجام پا جاتا ہے، اور اس کے لئے زیادہ تبتہ کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

مثلاً جب کوئی شروع میں لکھنے کی مشق کرتا ہے تو ایک سطر کے لئے اس کو کافی اٹھنا کافی تبتہ، اور کافی فکر، کی ضرورت ہوتی ہے لیکن جب عادت پڑ جاتی ہے تو پھر یہ حال ہو جاتا

ہے کہ شروع میں جس قدر وقت ایک سطر یا اس سے بھی کم لکھنے میں صرف ہوتا تھا اُس وقت میں اب صفحے لکھنے پر قدرت ہو جاتی ہے بلکہ یہ نوبت آ جاتی ہے کہ لمبا اوقات وہ لکھ رہا ہوتا ہے اور اس کی دماغی فکر و کاوش کسی دوسری جانب مشغول ہوتی ہے۔

چنانچہ یہ ایک حقیقت حال ہے کہ ایک کاتب اپنے پیشہ کتابت میں بھی لگا رہتا ہے اور گانے میں بھی مشغول رہتا ہے۔

پس اس طرح ”عادت“ زمانہ میں..... افرونی اور غور و فکر میں بچت کر دیتی ہے اس لئے کہ جب کوئی عمل بار بار کیا جاتا اور عادت بن جاتا ہے تو پھر اس کی انجام پذیری میں نہ وقت ہی زیادہ صرف ہوتا ہے اور نہ غور و فکر کی زیادہ ضرورت پیش آتی ہے۔ سرعت عمل کا یہ فرق واضح اور بائیں ہاتھ کے عمل سے بخوبی ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ عادت ہی نے داہنے ہاتھ کو خوگر بنا دیا ہے اور وہ بہت تھوڑے سے وقت میں کام انجام دے دیتا ہے، اور اگر انسان کا داہنا ہاتھ نہ رہے تو پھر اسی عادت کی وجہ سے اُس کا بائیں ہاتھ وہ سب کچھ کرنے لگتا ہے جو داہنا ہاتھ کیا کرتا تھا۔ خصوصاً جبکہ اس کا داہنا ہاتھ ایسے وقت جاتا رہا ہو کہ ابھی تک اس کے اعضا میں صلابت (سختی و مضبوطی) نہ پیدا ہوئی ہو۔ بلکہ بعض وہ آدمی جن کے دونوں ہاتھ نہیں ہوتے وہ اپنے پاؤں سے وہ سب کچھ کرتے ہیں جو ہاتھوں کے ذریعہ کیا جاتا ہے، اور یہ سب عادت کا ہی کرشمہ ہوتا ہے۔ غرض ”عادات“ کی بدولت ہماری زندگی صدمہ ہاگو نہ بڑھ جاتی ہے۔

عادت کی عادات میں جو زبردست قوت ہے بہت سے لوگ اس کو اس طرح تعبیر کرتے **قوت** ہیں ”العادة طبعية ثانية“ عادت دوسری طبیعت کا نام ہے۔ اور اس کہنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ عادت میں اس قدر قوت ہے کہ وہ طبیعتِ ادلی ”اصل حیثیتِ انسانی“ کے بہت ہی قریب ہے۔ کیونکہ طبیعتِ ادلی اُس چیز کا نام ہے جس پر انسان کو پیدا کیا گیا ہے۔

ہر ایک انسان جو عالم مسیت و بود میں آیا ہے وہ اس آل کی طرح ہے جو بہت سی
استعدادوں (قوتوں) کے سامان ساتھ رکھتا ہو۔

وہ دیکھنے کے لئے آنکھ، سنتے کے لئے کان، مضم کے لئے مسدہ رکھتا ہے، اور
اسی طرح کے دوسرے قوائے فطریہ کا حامل ہے۔ غرض کہ یہ تمام اشیاء جو ہمارے خمیر میں دویت
کی گئی ہیں اور جن کو ہم نے اپنے آباد اجداد سے دراشت میں پایا ہے، ہماری "طبیعتِ اولیٰ" ہیں
اور انسان پر ان کا بہت بڑا تسلط ہے۔ یعنی اگر انسان یہ چاہے کہ میں آنکھ سے سنا کر دوں اور
کان سے دیکھا کر دوں تو وہ اس پر ہرگز قادر نہیں ہو سکے گا۔ اور بالآخر اس کو عاجز و درماندہ ہو کر
"طبیعتِ اولیٰ" (فطرت) ہی کی حکومت کو تسلیم کرنا پڑے گا۔

اور جس چیز کو انسان "طبیعتِ اولیٰ" پر اضافہ کر کے اچھا یا بُرا کہتا ہے اسی کا نام ^{طبیعت}
ثانیہ یا عادت ہے، اور یوں بولتے ہیں کہ یہ اچھی عادت ہے اور یہ بُری عادت۔ انسان
پر اس عادت کا بھی بہت بڑا اثر ہے اس جس راہ کی جانب ہم اپنی زندگی میں قدم اٹھاتے
اور اس پر چلنے کی عادت ڈالتے ہیں اس کا بھی ہم پر قریب قریب اسی قدر اثر پڑتا ہے جس قدر
"طبیعتِ اولیٰ" (جملت) کا۔

ہم اگرچہ اپنی ابتدائی زندگی میں عادت کے اثر و نفوذ سے آزاد ہوتے ہیں۔ لیکن جب
زندگی کی نشوونما میں قدم رکھتے ہیں تو پھر اس وقت اپنے تقریباً نوے فیصدی اعمال مثلاً باک
پینے، اٹارنے، کھانے پینے، سلام و کلام کرنے، چلنے پھرنے اور معاملات میں مصروف
ہونے، کے طریقوں میں ایسے عادی ہو جاتے ہیں کہ معمولی سی فکر و توجہ سے ہم اُن کو انجام دینی
لگتے ہیں اور پھر ہم کو اُن سے تجاوز کرنا سخت دشوار ہو جاتا، اور جن اعمال کو ہم نے زندگی کے
ابتدائی دور میں انجام دیا تھا ہماری ساری زندگی اُن ہی اعمال و افکار کی تکرار کا نام رہ جاتا ہے

پس اگر بچپن سے ہی اچھی عادتیں اختیار کی جائیں تو بقیہ زندگی میں ان ہی کی جانب توجہ منقطہ رہے گی اور وہی مقصد حیات بنی رہے گی اور ان کی ہمہ قسم کی افادیت کا اثر ہم کو حاصل ہوتا رہے گا۔

درحقیقت ہماری مثال بننے والے کی سی ہے کہ آج ہم جو بن رہے ہیں وہی کل بنیں گے۔ یہ صورت کی مثال صادق آتی ہے کہ نرم پلیٹ پر ایک تصویر بنائی پھر اگر اس کی جانب اعتنا کیا اور اس کے نقوش اور خدو خال کو خوبصورت بنانے پر توجہ دی تو وہ اپنے بقا و وجود تک ہر چشم شوق کیلئے نمایاں مسرت بہم پہنچاتی رہے گی اور اگر اس کی جانب سے بے اعتنائی برتی اور صورت کی بے توجہی نے اس کو داغدار بنا دیا تو وہی تصویر حقیقت نگاہ کی نظر میں قابل نفرت و حقارت بن جائے گی۔

اس لئے ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم بچپن ہی سے ایسی اچھی عادتیں اپنے اندر پیدا کریں جو طویل زندگی میں ہم پر راحت و سعادت کے پھول برسائیں اور اپنے دور شباب میں اپنے اس المال میں سب سے زیادہ ان ہی پاک عادتوں کا ذخیرہ جمع کریں تاکہ اس کے نفع سے اپنی آئندہ زندگی میں ہم زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کر سکیں۔

اور بقول پروفیسر جیمس عادت ہی وہ چیز ہے جو کان کنوں کو اندھیری کافوں میں، غوطہ خوردوں کو برفیے دریادوں میں، ملاحوں کو تندہ تیز ہواؤں میں، اور کاشتکاروں کو کھیتوں کی جٹائی میں، گرمی و سردی کی برداشت پیدا کر دیتی اور ہر قسم کی صعوبت کو آسان و سہل بنا دیتی ہے۔

عادت ہی وہ شے ہے جو ہر ایک پیشہ در کے لئے اس کے پیشے سے متعلق افکار عقائد، اور رجحانات میں ایک خاص طرز اور مخصوص ڈھنگ عطا کرتی ہے اور جب یہ نقوش

انسان پر نقش ہو جاتے ہیں تو پھر ان کی بدولت وہ اپنے پیشہ سے مانوس ہو جاتا اور دوسرے پیشہ کی جانب منتقل ہونے میں سخت دشواری محسوس کرتا ہے۔

اور یہ عادت کی قوت ہی ہے جو بوڑھوں کو اس پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ جدید اکتشافات و آراء کو قبول نہ کریں، حالانکہ وہ دیکھتے ہیں کہ یہ نئے نظریے اور تجربے تیزی سے اپنا کام کر رہے ہیں اور اپنا اثر و نفوذ قائم کرتے جا رہے ہیں وہ کیوں قبول نہیں کرتے صرف اس لئے کہ پرانے آدمی خاص قسم کی آراء سے مانوس ہو چکے ہوتے ہیں اور اسی پر عمر کے بڑے حصہ میں گامزن رہتے ہیں یہاں تک کہ اب ان کو اس کے خلاف کوئی بات ابھی معلوم نہیں ہوتی۔

مگر جوانوں اور لڑکوں کا حال اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے اور چونکہ وہ ابھی تک کسی خاص رائے سے متاثر و مانوس نہیں ہوتے لہذا ہر اس بات کو ماننے کی استعداد ان میں موجود ہوتی ہے جس کی صحت پر دلیل و برہان قائم ہو چکے ہوں۔

اس کی مثال مشہور طبیب ہارنی (۱۵۵۱ء تا ۱۶۰۵ء) کا واقعہ ہے کہ سب سے پہلے اُس نے انسان میں دوران خون کا اکتشاف کیا۔ اُس نے اس کا دعویٰ کیا اور اس کی صحت پر دلائل قائم کئے، لیکن اطباء عصر نے چالیس سال تک اس کی رائے کو نہ ملنا۔ اس لئے کہ اُن کی فکر اس کی عادی ہو چکی تھی کہ خون میں دوران نہیں ہے مگر نوجوان اہل علم نے صرف اس لئے کہ اُن میں رائے کی صلابت (سختی) پیدا نہیں ہوئی تھی اور قدیم نظریہ نے عادت بن کر اُن کے فکر کو مانوس نہیں کیا تھا اس کے قبل پر لیبیک درجہ کیا اور اُس کو شروع ہی میں قبول کر لیا۔

اور یہی قوت عادت اس بات کی علت ہے کہ ہم دیکھتے ہیں، بوڑھی عورتیں اکثر پرانے ڈھکوسلوں ہی کو اپنے کاموں میں دلیل راہ بناتی ہیں حالانکہ اُن کے باطل ہونے کے

دلائل ردِ روشن کی طرح ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں۔
رد سو کا قول ہے:-

”انسان غلام پیدا ہوتا ہے اور غلام ہی مرتابے جس دن پیدا ہوتا ہے اُس پر غار (اور مہنی)
پیشی جاتی ہے، اور جس دن مرتابے اُس پر کھن پٹیا جاتا ہے“

رد سو کا مقصد یہ ظاہر کرتا ہے کہ انسان قوتِ عادت کا مطیع ہے اس نے انسان کو
عمدہ عادات اختیار کرنا از بس ضروری ہیں۔

سچ تو یہ ہے کہ ہر ایک عادت اس قابل نہیں کہ اُس کے اختیار کرنے پر انسان کو آمادہ
کیا جائے۔ اس لئے کہ دنیا کی بہتر سے بہتر چیز کو جب بے موقع استعمال کیا جائے تو وہ شرفِ سلو
کا سبب بن جاتی ہے۔ مثلاً محکم و مضبوط خیال کو لے لیجئے یہ علمِ دین، شعر، اور ادب کا منبع
ہے لیکن جب غلط راہ پر پڑ جاتا ہے تو یہی جرائمِ دائم کا سر شہ بن جاتا ہے۔

اسی طرح عادت کا حال ہے کہ جب وہ انسان کو اپنا مطیع و فرمانبردار بنالیتی ہے تو اگر
بُری ہوتی ہے اُس کی بد نہی کا سر شہ بن جاتی ہے جیسے کہ بھنگ اور دیگر نشہ آور چیزوں کی عادت
اور اگر اچھی ہوتی ہے تو یہی پاکیزگی، اوقات کی حفاظت، قول کی سچائی، ہر ایک معاملہ میں خدائے
تعالیٰ کی فرمانبرداری جیسی سعادتوں کے لئے مصدر و منشاء بن جاتی ہے۔

پس ”علمِ الاخلاق“ ہرگز اس کی اجازت نہیں دیتا کہ ہر ایک عادت کو اپنانے کی کوشش
کی جائے اور عادت کے احسانِ نیک و بد سے قطع نظر کر لی جائے۔

غرض صفتِ ”عادت“ ایک بیش بہا نعمت ہے اور جو انسان اس سے بے بہرہ ہے
وہ زندگی کے ہر شعبہ میں محروم و ناکام ہے وہ رات کو سونے کے لئے، صبح کو اٹھنے کے لئے، کھانے
اور پینے کے لئے، بلکہ ہر نعمت کے لئے جو کھاتا ہے، اور ہر گھونٹ کے لئے جو پیتا ہے متردہی رہتا

ہے اور حقیر سے حقیر کام میں بھی مضطرب و حیران نظر آتا ہے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ فقدانِ غم کا شکار ہو کر اپنی عمر عزیز کا معقول حصہ بربادی کی تذر کر دیتا ہے۔

عادت میں انسان، فطرۃً کمزور ہے اس لئے اکثر بُری عادتوں کا شکار ہو جاتا ہے لیکن جب تبدیلی؟ اُن کے نتائج بد کی مصیبتوں سے دوچار ہوتا ہے تو تبدیلی عادات کا خواہشمند

ہو کر بُری عادتوں کو نیک عادات سے بدلنا ضروری سمجھتا ہے تو از بس ضروری ہے کہ اس "تبدیلی" کے حصول کا طریقہ معلوم کیا جائے

حقیقت یہ ہے کہ بعض عادات کے ترک کے لئے یہ معلوم ہو جانا بھی کافی حد تک مدد و معاون ہو جاتا ہے کہ عادت کی تخلیق کس طرح ہوتی ہے؟ اس لئے کہ اسباب تخلیق کا ردِ عمل اور ان کی انسدادی تدابیر یقیناً اس عادت سے نجات دلانے کے لئے ضامن ہیں۔ عادت، کس طرح وجود پذیر ہوتی ہے؟ گزشتہ مضمون میں معلوم ہو چکا ہے کہ اول ایک شے کی جانب رجحان پیدا ہوتا ہے اُس کے بعد رجحان عملی صورت اختیار کر لیتا ہے اور جب یہ عملی صورت قبولِ رجحان کے ساتھ بار بار بروئے کار آتی رہتی ہے تو اسی کا دوسرا نام "عادت" ہے۔

پس اگر ہم کسی بُری عادت میں مبتلا ہو گئے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اس مصیبت سے نجات پائیں تو از بس ضروری ہو گا کہ ہم اس رجحانِ دمیلاں کا مقابلہ کریں اور اس کی مقاومت کریں جس کی بدولت وہ عمل بد وجود پذیر ہوا اور بار بار رونما ہونے کی وجہ سے "عادت" کہلا کر مصیبت کا باعث بنا اس لئے کہ جس طرح ہم رجحان اور قبولِ رجحان کے ذریعہ اُس عمل کو عادت بنا سکتے ہیں اسی طرح رجحان و قبولِ رجحان کی مقاومت کے ذریعہ اُس عادت کو موت سے بھی دوچار کر سکتے اور اس سے نجات پا سکتے ہیں۔

عادت کے سرخشمہ "رجحان و قبول رجحان" کا رخ بدلنے اور غلط رجحان کی مقاومت پر قابو پانے کے لئے حسب ذیل اصولوں کا اختیار کرنا مفید ثابت ہوتا ہے۔

(پہلا اصول) جس عادت کو تبدیل کرنا وہ جس کے رجحان کا رخ بدلنا مقصود ہے اُس کے خلاف "قوی ارادہ" اور "عزم راسخ" کا وجود اشد ضروری ہے نیز ایسا ماحول اور ایسے طریقہ ہائے کار کو اختیار کرنا بھی ضروری ہے جو قابل ترک عادت کے زیادہ سے زیادہ مخالفت اور تبدیل عادت کے مناسب حال ہوں حتیٰ کہ اس تبدیلی کا اعلان بھی ارادہ کی قوت کو مدد دے سکے تو اس اعلان سے بھی گریز نہ کیا جائے تاکہ ارادہ کی یہ قوت اور عزم کی یہ پختگی قابل ترک عادت کے خلاف عملی صورت میں بردے کار آجائے مختصر یہ کہ اپنے جدید ارادہ کو ایسی ہر ایک شے سے بچایا جائے جس سے قدیم عادت کے قوی ہونے کا احتمال ہو کہ یہی احتیاط "کامیابی کے بڑے اسباب و دعاوی میں سے ہے۔"

(دوسرا اصول) کسی قابل ترک عادت کو مٹانے کے لئے ایسی عجلت سے کام نہ لیا جائے جو مفید ہونے کے بجائے مضرت کا باعث اور بُری عادت کے فنا ہونے میں تاخیر کا سبب بن جائے، مقصد یہ ہے کہ پیداشدہ غلط اور مضر رجحان کی مقاومت ایسی خوش تدبیری کے ساتھ ہوئی ضروری ہے کہ انسان کی فطرت ضعیف اس مقاومت اور تصادم کو برداشت کر سکے اور اس میں اہستہ آہستہ ایسی استعداد پیدا ہو جائے کہ قابل ترک عادت کے ترک پر پوری قدرت حاصل ہو جائے کیونکہ کسی دیر پا اور قدیم عادت کے خلاف یکلخت تصادم اور اس کے فنا کی کوشش انسان کو ایسا ارتقا مقصد سے اور دور کر دیتی ہے اور اس کی مثال اس شخص کی ہی ہو جاتی ہے جیسا کہ کوئی شخص تیزی کے ساتھ گھوڑہ دھاگا لپیٹتا ہے کہ اگر ایک مرتبہ بھی گھوڑا اس کے ہاتھ سے چھوٹ کر گر جائے تو یکلخت دھاگے کے

پیت اتنی مقدار میں کھل جائیں گے کہ دس گنا زیادہ وقت صرف کر کے جب دوبارہ اس کو پٹا جائے گا تب کہیں یہ مقدار پوری ہوگی۔

حقیقت یہ ہے کہ مجموعہ بعضی جو کہ انسانی کردار کے لئے علی مشین ہے اس کے کسی مخصوص طریق پر ہمیشہ عمل پیرا ہوتے رہتے یعنی عادی ہونے کے لئے مسلسل تربیت اور مشق کو بہت بڑا دخل ہے اور ظاہر ہے کہ عادت کی تربیت میں دو متضاد مرتبی اپنا علی رسوم پر روئے کار لانا چاہئے ہیں ایک "فضیلت" اور دوسرا "ذات" اور فضیلت کو عادت پر غلبہ ایسی حالت میں ہو سکتا ہے کہ ان دونوں اوصاف کے باہمی معرکہ آزمائی میں ہمیشہ ذات پر فضیلت غالب آئے اس لئے حزم و احتیاط اور میانہ روی ہی اس کے ضامن ہو سکتے ہیں کہ وہ آہستہ آہستہ یہ کیفیت پیدا کر دیں کہ کسی وقت بھی "رذیلہ" "فضیلت" پر غالب نہ آ سکے اور جلد بازی میں یہ خطرہ ہر وقت باقی رہتا ہے کہ جبکہ ابھی "رذیلہ" کا اثر موجود ہے اور "فضیلت" نے اپنی جڑ جما کر عادت کی شکل اختیار نہیں کی ہے کہیں "رذیلہ" عجلت کار سے فائدہ اٹھا کر ذات کو فضیلت پر ہنگامی غلبہ نہ دلا دے اور نتیجہ یہ نکلے کہ فضیلت کی بنیادیں مستحکم ہونے کی بجائے منہدم ہو جائیں لہذا مفید طریقہ یہی ہے کہ انسان دونوں صفات کو اس طرح پیش نظر رکھے کہ تربیت و مشق کے ذریعہ ہر موقع پر فضیلت کو "رذیلہ" پر غالب کر رہے حتیٰ کہ فضیلت کی بنیادیں مستحکم ہو جائیں اور رذیلہ کی جڑیں کھوکھلی ہو کر فنا پذیر بن جائیں۔

اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ بُری عادت چھوڑنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اول اس کو ترک کرے اور اس کے ترک کی تکلیف کو جھیلے اور برواشت کرے اور پھر مدت دراز تک اس تکلیف کی برواشت کا اپنے آپ کو عادی بنائے۔ اس کے بعد پھر تکلیف کا احساس کم ہوتا جائے گا اور اس بُری عادت سے نجات مل جائے گی۔

یہی دافع رہے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے سے متعلق غزم و قوت ارادہ اسی حالت میں کارگر ہو سکتے ہیں کہ انسان اس کے عمل و ترک پر قدرت بھی رکھتا ہو یا اس کے حیطہ امکان میں بھی ہو اس لئے کہ اگر کسی ایسی چیز کا غزم کر لیا جائے جو اس کی قدرت سے باہر ہے تو بلاشبہ اس کو ناکامی اور رسوائی کا منہ دیکھنا پڑے گا اور یہ ناکامی، غزم و ارادہ کی کمزوری کا باعث ہوگی اور نتیجہ یہ ہوگا کہ پھر انسان آسان سے آسان کام کرنے میں بھی عاجز نظر آئیگا۔ بہر حال ایسی صورت میں جبکہ انسان کسی شے کے یکلخت کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو عجز کی شکل یہ ہے کہ آہستہ آہستہ اس کی جانب قدم اٹھائے۔ مثلاً اگر شراب پینے کا عادی ہے تو اب اس کے ترک کا غزم اپنی استطاعت کے مطابق اس طرح ہونا چاہئے کہ پہلے تھوڑی تھوڑی کمی کی جائے اور نفس کو اس کا عادی بنایا جائے پھر وقت آجائے گا کہ ایک روز اس سے شراب بالکل چھوٹ جائے گی بلکہ وہ اس سے اور اس کی محض تک سے نفرت کرنے لگے گا۔

اور جو آدمی روزانہ اپنے ارادہ کے تبدیل کر لینے کا خوگر ہو اور کبھی اس کو عملی جامہ نہ پہنائے اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی گڑھے یا خندق کو بھانڈنے کا ارادہ رکھتا ہو اور اس کی لئے دور سے دوڑتا ہوا آئے اور حجب قریب پہنچے تو ارادہ بدل دے۔ اور پھر از سر نو اسی دھن میں لگ جائے اور وقت پر پھر ارادہ تبدیل کر دے اور یوں ہی کرتا رہے تو ایسا آدمی نہ کوئی دنیا میں کامیاب ہوگا اور نہ کبھی اس کو اس سے چین نصیب ہوگا۔

(تیسرا اصول) جس چیز کا تم نے غزم کر لیا ہے اس کے نفاذ کے لئے پہلی ہی فرصت

کو کام میں لانا اور ہر ایسے نفسیاتی انفعال کو جو اس کے لئے معین و مددگار ثابت ہو اس کے پیچھے لگا دینا چاہئے اس لئے کہ صعوبت غزم و ارادہ کے کرنے میں پیش نہیں آتی بلکہ اس کے نفاذ و اجراء میں پیش آتی ہے۔ چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک اس حقیقت کو نمایاں

کرتا ہے۔

انما الصبر عند الصدمة الاولى صبر ہی ہے جو صدمہ کے شروع ہی میں اختیار کیا جائے
یعنی مصیبت کے نالے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ ابتداء سے ہی صبر و ضبط کو کام میں
لایا جائے تاکہ آہستہ آہستہ مصیبت تبدیل ہو سکون و طمانیت ہو سکے۔
اس حقیقت کا کون انکار کر سکتا ہے کہ انسان کتنا ہی دانا بیوں اور حکمتوں کو محفوظ کرے
اور اس کی رغبتیں کتنی ہی عمدہ ہوں وہ اپنے اخلاق کو اس وقت تک بہتر اور قوی نہیں بنا سکتا
تک اپنی فرصت کے ہر لمحہ کو جو اس کو حاصل ہو کام میں نہ لائے اور اس وادی میں اس سے
زیادہ حقیر انسان کوئی نہیں جو تناؤں کا ہجوم اپنے سینہ میں رکھتے ہوئے اپنی زندگی کو احساسات
و انفعالات میں تو مصروف رکھے مگر ان کے مقتضیات کے مطابق عمل کچھ بھی نہ کرے۔ اس نئی
کہ اگر ایک شخص کو یہ احساس ہے یا اس کا نفس اس تاثر کو قبول کرتا ہے کہ مجھے فلاں نیک کام
کرنا چاہئے لیکن احساس کے مطابق عمل کچھ نہیں کرتا تو یقیناً اس نے اخلاق میں سے ایک بہت
عظیم الشان خلق ”قوت عزم“ و ”تفہیز رائے“ کو اپنے اندر سے فنا کر دیا۔

(چوتھا اصول) انسان کا فرض ہے کہ اپنی قوتِ مقاومست و مدافعت کے تحفظ اور
اپنے اندر اس کی حیات و بقا کی حفاظت کا پورا پورا لحاظ رکھے اس لئے کہ مشکلات و مصائب اور
ناسازگار حالات و نامناسب اعمال و افعال کے مقابلہ کے لئے بھی ایک حربہ ہے جو ہمیشہ مسدود
معاذین ثابت ہوتا ہے اور اس کی عملی شکل یہ ہے کہ روزانہ کم از کم ایک چھوٹا سا عمل ضرور نفس کے
خلاف کیا جائے اور اس کا سبب مسطورہ بالا جذبہ کے علاوہ دوسرا کچھ نہ ہو چنانچہ اس طرح ہمارے
مثال اس شخص کی سی ہو جاتی ہے جو اپنے گھر اور اپنی پونجی کی حفاظت کے لئے ہر سال تھوڑی
سی رقم خرچ کر دیا کرتا ہے۔

فکر اور علمائے نفسیات اس اصول کو تسلیم کر چکے ہیں کہ کسی چیز میں غور و فکر بلاشبہ اس کے عمل عادت کی مسابقت کا ذمہ دار ہے۔ کیونکہ اختیاری عمل جب ہی وجود پذیر ہو سکے گا کہ پہلے اس کے متعلق فکر و غور کر لیا جائے پس اگر ہم کسی چیز کی عادت ڈالنے یا سابقہ مذموم عادت کو دھونے کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں تو اس میں ضروری ہے کہ ہم اس اساس بنیاد کو پیش نظر رکھیں جس کا نام ”فکر“ ہے۔

علم النفس کے قوانین میں یہ مسلم ہے کہ جب ”فکر“ دماغ انسانی پر طاری ہوتا اور دماغ اس کو قبول کر کے بار بار بیک بہتار بتاتا ہے تب جا کر یہ فکر انسانی دماغ پر اثر انداز ہو کر عمل کی جانب رجوع کرتا ہے گویا انسانی دماغ پر جب فکر پہلی بار جلوہ نما ہوتا ہے تو دماغ پر اپنا ایک معمولی سا نقش چھاپ دیتا ہے اور پھر جوں جوں وہ بار بار اثر انداز ہوتا ہے اس کا اثر بڑھتا جاتا اور دماغ پر اس کا قیام آسان ہوتا جاتا ہے اور آخر کار وہ فکر عمل پر مشتمل ہوتا ہے اور اسی طرح سلسلہ جاری رہنے سے یہی عمل ”عادت“ بن جاتا ہے۔

ادھر کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دماغ میں اول فکر کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ لیکن بار بار اگر اس کا ذرہ در ذرہ متاثر ہو کر دماغ کو وہ متاثر کر لیتا اور دماغ اس کی خواہش کے مطابق کام کرنے لگتا ہے اب ہم کو چاہیے کہ ہم عملی زندگی پر اس قانون کو منطبق کر کے دیکھیں۔

ایک جوان صاحب کو پہلی مرتبہ اس کے بڑے دوستوں نے دعوت دی کہ آؤ شراب نوشی کا شغل کریں۔ ہم مانتے ہیں کہ وہ اس کا جواب بغیر فکر و غور کے ہی دے گا کہ ”ہاں“ لیکن اس کے یہ رفتار کچھ دنوں کے بعد اس کو اس بات پر آمادہ کرینگے اور ترغیب دینگے کہ اچھا پیئے میں شریک نہ ہونا مگر ساتھ اٹھنے بیٹھنے میں تو کوئی حرج نہیں ہے اور طرح طرح کی تدبیریں سے اس کو اس کے لیے خوب بھڑکاینگے آخر کار وہ بھی اس بحث و تمحیص کے بعد یہ سوچے گا کہ یہ رائے

تو کچھ بُری نہیں، جب میں نہ پینے کا غم کے ہوئے ہوں تو معمولی نشست و برخاست میں کیا حرج ہے۔ اور ایک عرصہ تک وہ اس عہد کو نبھائیگا بھی کہ اُن کا ہم جلسے رہنے کے باوجود شراب نہیں پئیگا، مگر مسلسل اس طرز عمل سے اُس کی قوتِ مقابلہ کمزور پڑتی جائیگی اور آہستہ آہستہ شراب کی جانب فکر کا قدم بڑھتا جائے گا اور ایک مددِ دماغ کی گہرائیوں تک پہنچ جائے گا۔ یہاں تک کہ قوتِ مقابلہ اس درجہ کمزور پڑ جائے گی کہ اب اگر مصاحفین "شراب" کی پیش کش کریں تو اُس کو منع کرنے کی قدرت نہ رہے گی، اور پہلی مرتبہ یہ سوچ کر پی جائے گا کہ جب چاہوں گا چھوڑ دوں گا، اور پھر یہی سوچ سوچ کر پیتا رہے گا۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ شراب پینے کا ایسا عادی ہو جائے گا کہ مستقبلِ قریب میں مستقل شرابی بن جائے گا۔ لیکن جب اپنے اس عمل کی وجہ سے بدنام ہو گا اور لوگوں کی نظروں سے گر جائے گا، اور پست ہو جائے گا، تو اُس کا جی چاہے گا کہ اپنی پہلی حالت پر واپس آجائے مگر اُس کا ارادہ اُس کے ساتھ خیانت کرے گا، اور اب اُس کا باز آ جانا جبکہ شراب کا اثر و نفوذ نفس کی گہرائیوں تک پہنچ چکا ہے شروع نہ کرنے کے مقابلہ میں دشوار تر ہو جائے گا۔

ہذا دماغ میں فکرِ بد کا وجود اور دماغ کا اُس کو مرجعاً کہنا گویا اُس میں شعلہ کا بھڑکانا ہے پس اگر اُسے بھڑکنے دیا اور وقت پر نہ سمجھا دیا گیا تو اُس کی آگ بڑھ کر سارے دماغ پر چھا جائے گی، ارادہ بیکار ہو جائے گا۔ قوتِ مدافعت زائل ہو جائیگی، اور عملِ شریر کے کارا جائے گا۔ اور اگر شروع ہی میں ایسی "فکر" کو موقع نہ دیا جائے اور دماغ میں اس کو جگہ نہ ملے تو "فکر" عمل کی جانب اقدام نہ کر سکے گا اور دماغ اس کے شر سے محفوظ رہ سکے گا۔

اس شعلہٴ جوالہ یعنی فکرِ بد کو سمجھانے اور سرد کرنے کے دو طریقے ہیں۔

ایک یہ کہ دماغ پر اُس فکر کا مطلق اثر نہ ہونے دے اور دہندہ اس نقش اگر عکس ریز

ہو جائے تو اُس کو بالکل زائل کر دے اور ایسے امور کی جانب قطعاً توجہ نہ دے جو اُس کے لئے
داغی ہوں اور اُس کی جانب مائل کرنے والی ہر شے سے اجتناب کرے۔

دوسرا طریقہ یہ کہ اُس کی مقادمت کی بجائے دماغ کو کسی دوسرے اچھے فکر کی جانب
اُس طرح مشغول کر دے کہ فکر بد یکسر فراموش ہو جائے، البتہ یہ پیش نظر رہے کہ دماغ ہر قسم کے
فکر سے فارغ اور خالی نہ رہے کیونکہ عقلاء کا مشہور مقولہ ہے کہ خانہ خالی را دیو میگیرد۔ پس اگر اسی طرح
انسانی دماغ ہر ایک قسم کے فکر سے خالی ہو تو وہ ہولناک اور خرافات میں مشغول ہو جائیگا۔
غرض شرابی کی اُس ایک مثال سے باقی جرائم کے مجرمین کو بھی اسی پر قیاس کر لینا
چاہئے وہ قاتل ہو یا چور یا کوئی دوسرا مجرم۔ کیا یہ حقیقت نہیں کہ قتل عمد کا مجرم اُس وقت قتل
پر آمادہ ہوتا ہے جب پہلے اُس کے متعلق فکر و غور کو دماغ میں لاتا اور پھر اُس کو جاہل گزین کر لیتا
ہے اور اُس طرح اُس کا نفس قتل عمد پر قدرت حاصل کر کے عمل قتل کا مرتکب بنتا ہے۔

فونس سکیروس نے اپنی کتاب الترتیب الاستقلالیہ میں ایک قصہ نقل کیا ہے کہ
”ایک عورت جس کے بٹھرہ سے حسرت و حیا ٹپکتی تھی ایک دکان پر پہنچی اور حسب
پسند چیزوں کو خریدا اور جیب میں سے بٹیک کا ایک چک نکالا جو پندہ گئی کا تھا مگر دکاندار
نے دیکھا تو وہ ردی تھا، عورت نے یہ سنا تو گھبرا گئی اور بھر دوسرا نکال کر دیا تو وہ بھی پہلے کی طرح
ردی تھا اب دکاندار کو کچھ شک ہوا اور اُس نے عورت کو کانسٹیبل کے حوالہ کر دیا۔

تفتیش کے بعد معلوم ہوا کہ عورت درحقیقت ایک امانت دار خادمہ ہے اُس کے
مالک کے ہاتھ کہیں سے اتفاقاً دردی چک آگئے تھے اُس نے اُنہیں چاک کے بغیر گھر
میں ڈال دیا یہ خادمہ اُس کمرہ میں صفائی کے لئے آتی جاتی تھی۔ پہلی مرتبہ جب اُس کی نظر اُن
پر پڑی تو اُس نے اُن کی طرف کوئی توجہ نہیں دی، لیکن روزانہ اُن کو اسی حالت میں دیکھتے رہنے

اور ذہن میں اُن کا نقشہ قائم ہوتے رہنے نے اُس کو ترغیب دی کہ وہ اُن کو اٹھالے۔ پھر بھی اُس نے اس مرتبہ اُن کو قطعاً نہ چھوا۔ مگر کچھ دنوں کے بعد اُن کو اٹھایا، اُلٹ پلٹ کر دیکھا، اور پھر اس طرح کہ گویا اُس کی انگلیوں میں اُگ جل اُٹھی ہے فوراً ہاتھ سے اُن کو پھینک دیا۔ مگر آہستہ آہستہ ”فکر“ اُس کی ترغیب کو بھڑکاتی رہی اور ایک دن غالب اُگئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اُن کو چرچا ہی لینا تو اس مسکینہ کو اس جرمیہ میں مبتلا کرنے والی ہی بات تھی کہ اُس نے فکر کو دماغ پر طاری ہونے کا موقع دیا اور روزانہ اس کے اثر کو پائدار بنایا اور جلد بھجانے کی سعی کی بجائے اُس اُگ کو بھڑکنے دیا لہذا ضروری ہے کہ ہم اُس کی پوری طرح نگہداشت کریں اور کبھی ذہن دماغ میں اس قسم کی فکر کو جگہ نہ دیں تاکہ پھر وہ عادت نہ بن جائے۔

عادت کی اہمیت | تو کیا اب یہ کہتا بجا ہو گا کہ دراصل ”انسان“ زمیں میں ایک چلتی پھرتی عادتوں کے مجموعہ کا نام ہے اور اس لیے اُس کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ اُس کی عادات اور اس کے خصائص کے ہی ذریعہ ہو سکتا ہے۔

پس ایک انسان کی اعلیٰ شخصیت کا اندازہ اس کے طرز بود و ماند، لطافت طبع، نرمی رفتار و شیرینی گفتار، طریق اکل و شرب، اصول صحت پر اقدام، اور تہذیب و تربیت کی جانب توجہ جیسے امور سے ہی کیا جاسکتا ہے اور زندگی میں اس کی شخصیت کی تقویم اور اس کی کامرانی کے درجات کی تعیین ان ہی عادات کی وجہ سے آشکارا ہو سکتی ہے۔ بلکہ یوں کہیے کہ انسان کا نیک یا بد، امین یا خائن، اور بہادر یا نامرد ہونا عادات و خصائص ہی کا بہین منت ہے۔ بلکہ اُس کا تندرست یا مریض ہونا (جو زندگی کے بڑے مراحل میں سے ہے) یہ بھی عادت کے طفیل ہے کیوں کہ بہت سے امراض کو نظافت، کھانے میں اعتدال، زندگی میں نظم و ترتیب،

وغیرہ عادات کے ذریعہ اسی طرح ختم کیا جاسکتا ہے جس طرح ان خصائل کی مخالف عادات کی بدولت بہت سے امراض کو دعوت دی جاسکتی ہے۔

اسی اصول کے پیش نظر کسی کا مشہور مقولہ ہے جو بیمار ہو اور مجرم ہو اس لئے کہ وہ اپنے مرض کی وجہ سے اپنی اور اپنے ماحول کی بدبختی میں اضافہ کرتا ہے۔

تاہم یہ مقولہ علی الاطلاق درست نہیں ہے کیوں کہ بعض امراض ایسے بھی ہیں کہ انسانی تدابیر پر غالب آجاتے ہیں اور انسان میں ان کے دفاع کی قوت نہیں ہوتی۔

بڑی عادتوں کے شیوع کے اسباب عام میں سے ایک بڑا سبب یہ ہے کہ ہم اپنے ابتدائی زمانہ میں (جس میں عادات کی نگین ہوتی ہے) اس قابل نہیں ہوتے کہ فکر صحیح تک پہنچ سکیں اور نہ ہمارے اندر وہ قوت متمیز ہوتی ہے جس سے ہم اشیاء کے اندر صحیح امتیاز کر سکیں، اور ان میں سے بہتر کو چھانت لیں تاکہ ہم اس کے عادی نہ ہوں اور جب اس عمر کو پہنچتے ہیں کہ عقل میں بھگی آجاتی ہے اور اپنے عیوب پر نظر ڈالتے ہیں تو پھر ان کی گرفت مضبوط ہو چکی ہوتی ہے اور ان کی جڑ جم جانے کی وجہ سے ان کا چھوڑنا ہمارے لئے سنت دشوار ہو جاتا ہے اور اگر نہ ناممکن نہیں ہوتا مگر مشکلات سے خالی بھی نہیں ہوتا۔

سگریٹ پینے یا شراب پینے کی مثال ہی کو لے لیجئے، ان میں سے کوئی چیز بھی مرغوب و محبوب نہیں ہے بلکہ نفس اپنی فطرت میں ان سے نفرت کرتا ہے کیونکہ دونوں کا ذائقہ بھی خراب ہے اور دونوں میں نقصان بھی موجود۔ لیکن یہ دونوں چیزیں اکثر و بیشتر ایام شباب و کم عقلی کے دور میں انسان کے سامنے آتی ہیں اور جب وہ اپنے ماحول پر نظر ڈالتا ہے اور دھوئیں اڑانے والوں، اور شراب پینے والوں کو پاتا ہے۔ تو ان کی تقلید کا جذبہ عمل بد کی رغبت پر مہمیز کا کام کرتا ہے اور اس پر یہ گمان غالب آجاتا ہے کہ میرا یہ عمل ماحول کے افراد کی نگاہوں میں میری

قدر و منزلت کی رفعت و بلندی کا باعث ہوگا اور وہ یہ سمجھ کر اور زیادہ ان میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اگر وہ شروع میں عادی نہ ہو گیا ہوتا تو پھر جب عقل نشو و نما پاتی اور قوت فیصلہ مضبوط ہو جاتی تب شان و نادر ہی ایسا ہوتا کہ وہ ان عادات سے بد کا عادی بن سکتا۔ اور اسی سے اس کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ انسان کو اگر صالح مرتبی بل جائے تو یہ کس قدر عظیم الشان نعمت، اور مفید دولت ہے۔ اور اگر کسی ذلیل طبیعت مرتبی کے ہاتھ میں ڈر جائے تو کس قدر سخت نقصان اور خسارہ کی بات ہے۔

وراثت اور ماحول

علماء اخلاق کا قدیم مشہور عقیدہ یہ تھا کہ سب انسان، اپنی استعداد اور طبیعت میں یکساں پیدا ہوتے ہیں، اور بعد میں ”تربیت“ ان کے درمیان اختلاف پیدا کرتی ہے۔ لیکن علم جدید یہ کہتا ہے کہ کوئی شخص عالم وجود میں جسم، عقل، اور خلق کے اعتبار سے مساوی پیدا نہیں ہوتے اور اشخاص میں یہ اختلاف کبھی بہت ہی ہلکا ہوتا ہے اور قریب قریب مشابہ و مماثل کے ہو جاتا ہے اور کبھی اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ متضاد و متباہن کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے حتیٰ کہ یہ اختلاف جڑواں بچوں کے درمیان بھی موجود ہوتا ہے اور اس اختلاف کا مبنی اول وراثت ہے اور پھر ماحول۔

وراثت | فطری قوانین میں سے ایک قانون یہ ہے کہ فرع (شاخ) اصل (جڑ) کے مشابہ ہوتی کیا ہے؟ | ہے، اور اصل سے اسی جیسا ثمرہ و نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ اسی لئے ہم بچوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے آباء و اجداد کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ اصول کا یہ رشتہ کتنا ہی بعید ہو جائے بھی ان کے کچھ نہ کچھ خصائص و خصائل فروع میں ضرور پائے جاتے ہیں اور ”خصوصیات کا اصول

سے فردع کی طرف منتقل ہونا" اسی کا نام "دراشت" ہے۔ قانونِ دراشت کا ثبوت تو اجمالی طور پر ان قوانینِ صحیح و ثابت میں سے ہے جن کا انکار ناممکن، اور جن پر شک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور اگرچہ اس میں شک نہیں کہ بعض قوانینِ دراشت کا راز ابھی تک "علم" پر منکشف نہیں ہوا نیز علماءِ اخلاق کے درمیان میں بھی اختلاف رائے ہے کہ وہ کون سے امور ہیں جن میں دراشت کا سلسلہ جاری رہتا ہے؟ اور یہ کہ دراشت کا اثر کس قدر ہوتا ہے اور کس قدر نہیں ہوتا؟ تاہم اس نظریہ کی تفصیل ان انواع و اقسام کے تذکرہ سے بخوبی ہو جائے گی جن میں دراشت کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

انسانی خصائص | انسان ہر جگہ اپنے اصول (اب و جد) سے صفاتِ مشترکہ کا وارث ہے۔ دراشت بنتا ہے جیسے شکل، حواس، شعور، رجحانات اور عقل و ارادہ۔ اور یہ صفات اُس میں نسلاً بعد نسل وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں اور انہی خصائص کی بدولت جو اُس کو دراشت میں ملتی ہیں "انسان" ان تمام امور پر غالب آجاتا ہے جن میں حیوان عاجز و درماندہ رہ جاتا ہے اور اس نے یہ سب انسانی خواص کہلاتے اور انسان کو دوسرے حیوانات پر ممتاز کرنے میں

قومی خصوصیات | اصنافِ بشری کے خصائص و امتیازات کی ماہرین نے تصریح کی ہے کہ ہر ایک قوم کے خصائل و عادات کے پیچھے کچھ خصوصیات ایسی ہوتی ہیں جو ان کو سلف سے خلت تک دراشت میں ملتی ہیں۔ اور یہی خصوصیات مختلف اقوام کے درمیان وجہ امتیاز بنا کرتی ہیں۔ اور یہ امتیازات صرف رنگ و روپ ہی کے اندر محدود نہیں بلکہ ان کی صفاتِ عقلیہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔

دیکھے حبشی، منسل، لاطینی اقوام وغیرہ میں بعض تو وہ صفات پائی جاتی ہیں جو دنیا کے تمام انسانوں میں مشترک ہیں اور ان سے بالا تر کچھ وہ خصوصیات ہیں جن کی وجہ سے یہ سب آپس میں ممتاز ہیں اور مختلف ناموں سے پکائے جاتے ہیں۔ چنانچہ جب تم کسی انسان کو چلتے ہوئے دیکھتے ہو تو تجربہ سے پہچان لیتے ہو کہ یہ شرتی ہے یا غربی، انگریز ہے یا سرخ ہندوستانی ہے یا چینی اسی طرح اگر بات چیت کرتے ہو تو فوراً پہچان لیتے ہو کہ بلاشبہ ہر قوم میں جدا جدا کچھ امتیازی صفات عقلی و فطری موجود ہیں اور یہی خصوصی صفات اس کا اندازہ بتلاتی ہیں کہ کسی قوم میں ترقی، اور زندگی کی کامرانی کی کس قدر صلاحیت پائی جاتی ہے۔

والدین کی | ہر ایک بچہ اپنے والدین کی صفات کا کچھ نہ کچھ درجہ ضرور پاتا ہے مگر ان صفات **خصوصیات** سے وہ صفات مراد نہیں ہیں جو والدین نے اپنی زندگی میں خود اختیار کی طور پر پیدا کر لی ہیں بلکہ ہماری مراد فطری و طبعی خصائص سے ہے۔

پس ہم اپنے آباء و اجداد کے طبائع اور تقویات سے اسی طرح حصہ پاتے ہیں جس طرح اپنی شکل و قامت میں ہم کو ان سے درجہ ملتا ہے۔ اسی لئے یہ مقولہ مشہور ہے کہ ”اگر تندرست و فربہ بچہ چاہتا ہے تو تندرست و قوی والدین کا انتخاب کرے“

اور ایک شاعر اپنے لڑکے کی تعریف میں کہتا ہے

”میں اس میں کم خواہی اور سرگراں نہ ہونے کی صفت پاتا ہوں اور یہ میرے سر کا اثر ہے۔“

اس لئے عام حالات میں کوئی ذکی یا غبی لڑکا اتفاقی طور پر ان صفات کا مالک نہیں بن جاتا، بلکہ اس کے مجموعہ عصبی کے ساتھ ان صفات کا جو کہ اس کو اپنے اسلاف سے وراثت میں ملے ہیں بہت بڑا علاقہ ہے۔ اور ہماری بیشتر طبائع درحقیقت ہمارے اسلاف کی طبیعتوں ہی کی صدائے بازگشت ہیں۔ اور یہ دعویٰ مقول نہیں ہے کہ لڑکا اپنے والدین کی صفات کا

تمام و کمال وارث ہوتا ہے۔ اس لئے کہ کبھی ماں باپ کے اوصاف طبعی میں سخت اختلاف پایا جاتا ہے مثلاً باپ بے وقوف ہے اور ماں عقلمند اور ذکی تو اس حالت میں اولاد کے اندر دونوں قسم کے اوصاف کا تمام و کمال طریقہ پر کس طرح اجتماع ہو سکتا ہے ؟

اور واضح رہے کہ ”علم“ یہ بتلانے سے عاجز ہے کہ بچہ کو والدین سے وراثت میں جو متضاد صفات سے حصہ ملا ہے اُن کے باہمی امتزاج میں کس صفت کا کس قدر حصہ ہے۔ اور باوجود اس کے کہ بچہ کو اپنے آباء و اجداد کی صفات وراثت میں ملتی ہیں تاہم بچہ کے اپنے شخصی امتیاز و تحفظ کے لئے کچھ ایسی خصوصیات بھی ہوتی ہیں جن میں اس کے آباء و اجداد کی شرکت نہیں ہوتی اور اُن ہی کی بدولت دوسروں سے شکل، صحت، رنگ، رجحانات طبعی عقلیت، اور اخلاق میں ممتاز نظر آتا ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ بسا اوقات وراثت کا ظہور اس طرح بھی ہوتا ہے کہ والدین میں جو صفات خصوصی پائے جاتے ہیں اگرچہ وہ اولاد میں نظر نہیں آتے لیکن بعد میں پوتوں اور پوتوں کی اولاد میں اُن کا ظہور ہوتا ہے۔

دوسری طرح یوں سمجھو کہ شروع نسل میں جو خصوصی اوصاف پائے جاتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بہت نیچے کی نسلوں میں اُن کا ظہور ہوتا ہے۔ مثلاً ایک نابینا کے چند لڑکیاں پیدا ہوتی ہیں مگر وہ سب بینا ہیں اور نابینائی کا کوئی معمولی اثر بھی نہیں پایا جاتا لیکن جب اُن کے لڑکے پیدا ہوئے تو اُن میں سے بعض نابینا پیدا ہوتے ہیں یا ایک تندرست ماں کے قوی و تندرست بچہ پیدا ہوتا ہے مگر لڑکیں ہی میں ایسے مرض میں مبتلا ہو کر مر جاتا ہے جو اس کے آباء و اجداد میں سے کسی اور نسل میں پیش آیا تھا۔

پس جبکہ ان جسمانی اور حسی امور میں یہ سلسلہ واضح طور پر نظر آتا ہے تو ان ہی پر امور عقلی

اور خلقی کے توارث کو قیاس کر لینا چاہئے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے :-

الْوَدَّ تَوَارَثُ وَالْبَغْضُ تَوَارَثُ^۱ محبت اور بغض جیسے اوصاف وراثت کے

سلسلے سے بھی آتے ہیں۔

یہ سمجھ لینا بھی ضروری ہے کہ اس وراثت میں ہم اپنے آباء و اجداد سے نشوونما پاتی ہوئی طبائع، اور نچتہ ملکات کو نہیں پاتے بلکہ ہمارے اندر ان صفات کی استعداد اور ان کے جراثیم موجود ہوتے ہیں اس لئے تم نے یہ کبھی نہ دیکھا ہوگا کہ سبحان کی صلب سے کوئی فصیح، حجاج سے کوئی ہلاکو اور نچولین سے کوئی جنگی بہادر پیدا ہوا ہو۔ لیکن ان کی اولاد میں بلاشبہ ان صفات کی استعداد موجود تھی اور یہی وہ استعداد ہے جس کی نشوونما ماحول کے ذریعہ ہوتی اور وہ ہمیشہ ترقی پذیر رہتی ہے اور یہی ”جوہرِ طبع کی“ علت ہے۔

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ پوشیدہ قویٰ اور استعدادات تاخیر سے ظاہر ہوتی اور بزرگوں کے بعد سائے آتی ہیں تو اس کی وجہ ماحول میں نشوونما کی عدم صلاحیت یا اسی قسم کے دوسرے موانع کا پیش آجانا ہے۔ یہی حلال بعض امراض جسمانیہ کا ہے۔ مثلاً گندہ دہنی کا مرض اگرچہ لڑکے کو وراثت میں نہیں ملا لیکن وہ اس مرض میں مبتلا ہو جانے کی استعداد ضرور وراثت میں پاتا ہے۔ پس اگر اس استعداد کو ”ماحول“ سے اس طرح مدد ملے کہ مرض کے وجود پذیر ہونے

۱۔ مستدرک حاکم من غیر شرح عبد الکتاب الـ والصلوة قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس معادن کمعادن الذهب والفضة خیارکم فی الجاهلیۃ خیارکم فی الاسلام۔ (تہذیب فی شعب الایمان) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ انسان سونے چاندی کی کانوں کی طرح ہیں جو تم میں نہاد جاہلیت میں بہترین اوصاف کے مالک تھے وہ اسلام میں بھی بہترین ہیں یہ حدیث بلاشبہ سلسلہ اوصاف

کے امکانات پیدا ہو جائیں تو وہ مرض میں مبتلا ہو جاتا ہے ورنہ نہیں۔ اور یہی حال امراضِ خلقی کا ہے یعنی بچہ اپنے باپ سے اگرچہ غرور، ذلت، اور شراب کی طرف رجحان وراثت میں نہیں پاتا لیکن ان امور کی استعداد اس کو وراثت میں ملتی ہے، اور پھر اس استعداد کی وجود پذیری ماحول پر موقوف رہتی ہے۔ اور جس طرح "ملکات" استعداد کی صورتوں میں وراثت میں ملتی ہیں اسی طرح مجموعہ عصبی اور اس کی خصوصیات بھی وراثت میں حسب استعداد ہی ملتی ہیں اور انسان مجموعہ عصبی کے اختلاف کے زیر اثر اپنے تاثر اور انفعال میں بھی مختلف ہوتے ہیں اس لئے کہ تاثرات عصبیہ کو اپنی رفتار (فعل و انفعال) کے وقت مقادیرت اور مقابلہ سے دوچار ہونا پڑتا ہے، خصوصاً ایسی حالت میں جبکہ ایک عصب (پٹے) کو متاثر کر کے دوسرے عصب پر اس کا گزر ہو رہا ہو۔ اور یہی مقابلہ کی کیفیت شدہ وضع کے اعتبار سے مختلف انسانوں میں مختلف ہوتی ہے۔

بعض لوگوں میں یہ مقابلہ کی قوت بہت زیادہ ہوتی ہے اور تاثر کا نفوذ اپنا اثر جلدی نہیں کر پاتا بلکہ اعصاب کو متاثر کرنے میں بہت عرصہ تک اس کو مشغول رہنا پڑتا ہے اور یہ صورت حال اکثر و بیشتر ان اشخاص کی ہوتی ہے جو موٹی سمجھ، اور ٹھنڈے مزاج کے ہوں اور یہ مستقل مزاج اور بردبار ہوتے ہیں ان سے نہ کوئی اچھے کام صادر ہوتا ہے اور نہ کوئی بُرا کام۔ اس کے برعکس بعض انسان عصبی المزاج ہوتے ہیں، ان کے اعصاب پر تاثر بہت جلد ہوتا ہے اور ان کے اعصاب پر جلد فتح پالیتا ہے اور ان میں قوت مقادیرت بہت کم ہوتی ہے، اور یہ عادت اکثر عقیل و فہیم، ذکی، متلون مزاج، اور تیز طبع انسانوں کی ہوتی ہے اور ان سے عجیب عجیب حرکات صادر ہوتی رہتی ہیں اور یہ کبھی بڑے بڑے کام کر گزرتے ہیں، زود رنج اور سیاست میں تندر اور بے باک ہوتے ہیں، چاہتے ہیں کہ اپنے ماحول کو ان کی آن میں

متاثر کر لیں اور اُس پر چھپا جائیں، لیکن قیادت و راہنمائی میں اچھے ثابت نہیں ہوتے، اور اس جماعت میں ”رفت و بندی“ عادت کے درجہ میں ہوتی ہے، اور بعض اوقات جنون کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

اور جس طرح ہم وراثت کے متعلق کہہ چکے ہیں کہ یہ نقطہ استعداد کے درجہ میں ہوتی ہے اسی طرح مزاج عصبی کا حال ہے یعنی اولاد اپنے آبا و اجداد سے مزاج عصبی کا مرض وراثت میں نہیں پاتی بلکہ صرف اس مرض کے قبول کی استعداد اُن میں موجود ہوتی ہے اور پھر مرض کا وجود و عدم وجود ماحول کی اعانت پر موقوف رہتا ہے۔

اسی وجہ سے تم دیکھو گے کہ عصبی المزاج والدین کی اولاد اور نسل میں مختلف قسم کے افراد پیدا ہوتے ہیں۔ ایک ماہر فن ہے تو دوسرا بے وقوف و بلید، تیسرا نغمہ گو شاعر ہے تو چوتھا دائم الخمر شرابی، اور پانچواں بہترین و اعظم قوم،

یہ سب قوتِ افعال کی تیزی کے اعتبار سے ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں ہیں اور یہ وراثت اور ماحول کی مقدار کے لحاظ سے مفید اور مضر بنتے، اور مختلف الاحوال ثابت ہوتے ہیں یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ اس وراثتی استعداد یا جراثیم کے پیش نظر وراثت کی مقدار اور صفت میں بھی اختلاف ہوتا ہے

مثلاً (ل) میں حُب ذات ساتھ درجہ اور خوف پتیا لیس درجہ اور غضب پتیا لیس درجہ پایا جاتا ہے اور (ب) میں حُب ذات اسی درجہ اور خوف میں درجہ اور غضب پتیا لیس درجہ پایا جاتا ہے نیز مقدار وراثت کے اعتبار سے صفات جس طرح (ل) میں پائی جاتی ہیں (ب) میں اس کے برعکس پائی جاتی ہیں۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص میں ایک ملک کی اس قدر زیادہ مقدار پائی جاتی

ہے کہ وہ دوسرے (ملکات) کو بالکل مشغول اور سبک کر دیتی ہے۔

سفرِ اظہار پر غور کیجئے کہ اس میں حسبِ جستجوئے معلومات و بحث، اس قدر نشو و نما پائے ہوئے تھی، اور اس قدر زیادہ تھی کہ دوسرے (ملکات) کے اٹھنے کی اس میں کوئی گنجائش ہی نہ تھی (علیٰ ہذا القیاس)

کسی صفات | علماءِ اخلاق کا بیان ہے کہ جسمانی، عقلی، اور خلقی بنیادی صفات اگرچہ دراشت کے ذریعہ اصول سے فروغ کی جانب منتقل ہوتی رہتی ہیں تاہم اس حقیقت کا انکار نہیں ہو سکتا کہ انسان میں کسی صفات بھی پائی جاتی ہیں جن کی بنا پر ایک ہی قوم کے مختلف افراد میں اختلاف نظر آتا ہے اُن کو انسان خود حاصل کرتا ہے اور وہ اس کو دراشت میں نہیں ملتیں۔

چنانچہ مشہور عالمِ اخلاق حافظ ابن قیمؒ کسی اخلاق و صفات پر حسبِ ذیل مقال تحریر فرماتے ہیں اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ کیا حصولِ اخلاق میں کسب کو دخل ہے یا وہ کسب و اکتساب کی حدود سے باہر ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ اخلاق میں کسب کو دخل ہے اور بعض صفات و اخلاق کو انسان اپنے کسب اور محنت و ریاضت کے ذریعہ حاصل کر سکتا ہے اور بالآخر وہ طبیعتِ ثانیہ اور ملک کی حیثیت حاصل کر لیتے ہیں۔

دیکھئے! نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ عبد القیس سے ارشاد فرمایا: تمہارے اندر دو ایسے اخلاق ہیں جن کو اللہ تعالیٰ پسند فرماتا ہے اور وہ بردباری اور وقار ہیں۔ وہ نے عرض کیا: کیا یہ دونوں صفات ہماری خلقت اور نہاد میں مخلوق کی گئی ہیں یا ہم نے ان کو اپنے کسب و اکتساب سے حاصل کیا ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو تمہاری سرشت میں مخلوق کیا ہے، وہ نے یہ سن کر کہا: خدا کا شکر ہے کہ اس نے ہمارے اندر ایسی دو صفات مخلوق کیں جن کو اللہ

اور اللہ کا رسول پسند کرتے ہیں۔

پس یہ قول مبارک اس کے لئے روشن دلیل ہے کہ اخلاق و صفات میں کسب کو دخل ہے۔

اس سلسلہ میں علماء کی ایک جماعت کا جن میں ڈارون، مارک، ہربرٹ، اسپنسر شامل ہیں، یہ خیال ہے کہ ایک معین حد تک کسی اوصاف میں بھی دراشت کو دخل ہے۔ اس لئے ایک شخص اگر اپنی حرکت سے کسی مصیبت میں مبتلا ہو گیا تو ہو سکتا ہے کہ اُس کا لڑکا بھی اُس میں مبتلا ہو۔ اسی طرح اگر دو بچے بنیادی صفات میں مساوی ہوں تب بھی یہ ہوتا ہے کہ اُس شخص کا بچہ جس نے علم و اخلاق میں کمال پیدا کیا ہو اُس جیسا عالم و صاحب اخلاق ہو جائے، اور جو شخص ان اعمالِ حسنہ کے اکتساب سے محروم ہے اُس کا بچہ بھی محروم رہے۔ مگر علماء کی دوسری جماعت نے اس سے قطعاً انکار کیا ہے اور اُن کا خیال ہے کہ ایک شخص اگر اپنی زندگی میں کچھ خصوصیات و صفات، کسب و اکتساب سے حاصل کرتا ہے تو اُس کی اولاد میں وہ صفات وراثتہ نہیں چلتیں۔ مثلاً وہ امراض و مصائب جو انسان پر اُس کے کسی حرکات سے طاری ہوتے ہیں دراشت سے جدا ہیں۔ سو اگر کسی شخص کی کلائی ٹوٹ گئی ہو یا آنکھیں جاتی رہی ہوں تو اُس کی اولاد ان عیوب و نقائص سے قطعاً پاک پیدا ہوتی اور محفوظ رہتی ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ عالم اسباب میں تنہا دراشت ہی تخلیق و تکوینِ انسانیت کے لئے عامل نہیں ہے بلکہ اُس کے پہلو بہ پہلو ایک اور زبردست موثر ”ماحول“ بھی ہے جو انسان کے اندر اپنے اثر و نفوذ کی راہ سے دراشت کی اصلاح و فساد کرتا رہتا ہے۔

ماحول

”ماحول“ اُن اشیاء کو کہا جاتا ہے جو جاندار جسم کو گھیرے ہوئے ہوں اور جسم کی نشوونما کرتے ہوں۔ مثلاً نباتات کا ماحول مٹی، اور جوڑ (خلائق) ہے اور انسان کا ماحول خلاء، آبادیاں، دریا، نہریں، اور قوم و ملت ہے۔ اس لئے کہ انسان کی نشوونما ان ہی کے دائرہ میں ہوتی ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک طبعی (مادی) اور دوسری اجتماعی (روحی)۔

طبعی ماحول | طبعی ماحول کے متعلق افلاطون کے زمانہ سے آج تک لکھنے والوں نے بہت کچھ لکھا ہے اور اُس نفوذ و تاثیر کی پوری تفصیل کی ہے اور ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں بھی اس پر کافی لکھا ہے۔

در اصل جاندار جسم کا ”منو“ بلکہ اُس کی ”حیات“ اُس ماحول پر موقوف ہے جس میں جسم اپنی زندگی اس طرح گزارتا ہے کہ اگر وہ اس کے لئے سازگار نہ ہو تو کمزور یا فنا ہو جائے۔ لہذا ہوا، روشنی، خلاء، کانیں، شہری زمینیں، اندر مینوں میں دریا، نہریں، گودیاں اور زندگی کی دیگر ضروریات کا بسنے والوں کی صحت اور اُن کی عقلی و خلقی حالت پر ضرور اثر پڑتا ہے اور بلاشبہ یہ چیزیں اوصاف و اخلاق پر اثر انداز ہوتی ہیں۔

پس اگر جاندار جسم کے لیے اُس کا ماحول اُس کے مناسب ضروریات کا ممد و معاون نہ بنے تو جسم کا نشوونما رک جاتا ہے، کیونکہ حقیقتہً جسمانی حیات، صرف جسم اور اُس کے ماحول کے درمیان اگر مناسب اشتراک ہے تو حیات عقلی کا وجود بھی ہے ورنہ نہیں اس لئے کہ عقل کی بقا و ترقی کا مدار اس پر ہے کہ وہ اپنے ماحول پر غور و فکر کے ساتھ نظر ڈالے اور اپنے چار جانب

محیط ماحول سے استفادہ کرے۔

عہدِ حاضر کے ایک مصنف نے لکھا ہے:-

”مورخین نے عہدِ قدیم سے اقلیموں اور تمام جغرافیائی چیزوں کے متعلق یہ کافی تفصیل سے لکھ دیا ہے کہ جماعتوں اور قوموں کی ترقی میں ان کی تاثیر

کا کس قدر عظیم الشان دخل ہے۔ یونان میں پہاڑوں اور طویل طویل ساحلوں کی کثرت اُنہی

میں سات ہند پہاڑوں کا وجود، گرین لینڈ میں سخت سردی اور نہ ختم ہونے والی رات

افریقہ میں سخت گرمی اور آفتاب کی مجلس دینے والی شعاعیں، اور امریکہ میں زرخیز

شاداب زمینیں، ایسے موثرات ہیں جن کے متعلق کتابوں کے ابواب ان مباحث

سے پُر ہیں کہ ان مقامات کے باشندوں پر ماحول کی ان خصوصیات نے کیا اثر کیا۔

اور ایسی خصوصیات کے اثرات کیا مرتب ہوتے ہیں؟

پس اگر اسکیمپس کے ماحول کو نیو انگلینڈ کے باشندوں کے ماحول سے بدل دیا جائے

یا برطانوی ماحول کو حبشی ماحول سے تبدیل کر دیا جائے تو تم خود مشاہدہ کر دے گے کہ اس

تبدیلی ماحول سے اُن کے اخلاق میں کس قدر بڑا تغیر ہو جائے گا۔

اور اگر ہم یہ کہیں تو بیجا نہ ہوگا کہ انسان کی جائے ولادت اور اُس کے وطن کا بھی اُس

کی صفات کی تعیین و تحدید میں فی الجملہ دخل ہے، اور اُس کے ذریعہ سے یہاں تک

بھی معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں کہ وہ عالم ہے یا جاہل، کاہل ہے یا چست، جتنی

ہے یا مسترد۔“

اس سے یہ ہرگز نہ سمجھا جائے کہ انسان اپنے ماحول کے سامنے بالکل مجبور اور دست

بستہ قیدی کی طرح ہے کیونکہ حقیقت اس کے خلاف ہے۔ اس نے کہ اُس کو اپنی عقل اور

اپنے ارادے کی طاقت کے مطابق اپنے اصلاحِ حال کے لئے ماحول کو بدل ڈالنے یا اس پر غالب آنے کی قوت موجود ہے۔ اور اُس کو ہر وقت یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ اپنے ماحول سے اپنی مصلحت کے مطابق خدمت لے۔ یا یوں کہہ دیجئے کہ موردِ قی صفت اپنے ماحول میں اپنی ترقی کے لئے ہر طرح کی قطع و برید کر سکتی ہیں۔ اور انسانوں کی کامیابی و ناکامی حیات کا راز اسی میں مضمر ہے کہ وہ اپنے ماحول سے اور اُن اشیاء سے ”جو ان کا احاطہ کیے ہوئے ہیں“ خدمت لینے پر کس درجہ قادر ہیں، تاکہ وہ اُن کو اپنے نفع اور فائدہ کی صورت میں تبدیل کر سکیں۔ اور تربیت کے مقاصد میں سے سب سے بڑا مقصد یہی ہے کہ انسانوں کو اُن کی زندگی میں اس کے لئے تیار کر دیا جائے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:-

مَنْ مَكَّنَ الْبَادِيَةَ جَعَلَ جَنْفُفَ نَفْسِهِ دِيَارَتِمْ سَكُونَتْ اخْتِيَارُ كِي اُس نے اپنے اوپر ظلم کیا

یہ حدیث صحیح مسطورہ بالا دونوں حقیقتوں کی آئینہ دار ہے کہ انسانی کردار و اخلاق

پر ماحول کا اثر ضرور پڑتا ہے نیز یہ کہ انسان کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ تربیتِ اخلاق کے لئے بُرے ماحول کو اختیار بھی کر سکتا ہے اور اُس کو بدل بھی سکتا ہے

اجتماعی ماحول | ماحول کی دوسری قسم اجتماعی یا روحانی ہے، یہ اُس نظمِ اجتماعی کا نام ہے

جو انسان کی جماعتی زندگی کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ مثلاً مدرسہ، قیام گاہ، خدمت، حکومت

شعائرِ دینیہ، مقدمات، افکار، عرف، رائے عامہ، مثل اعلیٰ، سنت، ادب، فن، علم، اخلاق

اور اسی قسم کی وہ تمام چیزیں جو نہایت تمدن سے پیدا ہوتی ہیں۔

انسان جب تک غیر تمدن ہوتا ہے اُس وقت تک اُس پر طبعی (مادی) ماحول

کا اثر غالب رہتا ہے۔ اور جب اس کو تمدن کی ہوا لگتی اور وہ اس سے بہرہ ور ہوتا ہے تب اُس میں اجتماعی (روحانی) ماحول کا اثر سرایت کرنے لگتا، اور وہ آہستہ آہستہ اس پر اپنا زبرد تسلط جمالتا ہے اور اُس میں یہ قدرت ہو جاتی ہے کہ ماحول کی اصلاح حال کے لئے کسی قسم کا تغیر کر سکے، یا اُس پر تسلط جاسکے۔ نیز اس سے مناسبت پیدا کرنے کے لئے نفس کو معتدل حالت پر لاسکے۔

پس اگر وہ اُس اقلیم کا یا شذہ ہے جو سخت گرم فضا رکھتی ہے تو وہ اس سے محفوظ رہنے کے لئے باریک اور سپید لباس اختیار کر لگا۔ اور اپنے مکانات کی تعمیر میں ایسے خاص اسلوب کا لحاظ رکھیگا جس سے فضا میں خشکی پیدا ہو سکے۔ اور اگر اُس کے شہر میں دریا پر قدرتی گودی (کشتیوں اور جہازوں کے لئے ساحلی اسٹیشن) موجود نہیں ہے تو وہ مصنوعی گودی بنائیگا۔ اور اگر اُس کے ملک میں زراعت کی قابلیت نہیں ہے تو وہ علم کے ذریعہ ایسے حالات پیدا کر لگا کہ زمینوں میں زراعت کی صلاحیت پیدا ہو جائے، اور اگر اُس کی ضرورت کی کسی چیز میں طبعی قوت کمزور ہے یا بالکل ناپید ہے تو وہ دوسری مادی قوت مثلاً بھاپ، بجلی کے ذریعہ اُس گم شدہ قوت کا بدل پیدا کر لگا۔

غرض انسان حسبِ توفیق عقل اپنے مادی یا اجتماعی ماحول سے متاثر ہونے کے باوجود ایک حد تک اس پر قادر ہے کہ وہ اپنے مناسب حال ماحول بنانے میں اقدام کرے اور اپنی جدوجہد سے اُس کو عالم وجود میں لے آئے۔

اور طبعی اور اجتماعی دونوں ماحول میں دو متضاد اثرات پائے جاتے ہیں یعنی انسان یہ بھی کر سکتا ہے کہ اشیاء غذائیہ کے حصول کی سبیل کرے، اور اُن میں زیادہ سے زیادہ ترقی کی شکلیں پیدا کرے، اور یہ بھی کر سکتا ہے کہ اشیاء غذائیہ کو کمزور کر دے اور اُس کو آہستہ آہستہ

تاکر دے۔ مثلاً اگر نباتات غیر زری اور خیز زمین میں بونی گئی ہیں تو اُن کا ماحول اُن کو برابر کمزور کرتا رہتا ہے حتیٰ کہ اُن کو جلا کر قطعی تاکر دیتا ہے۔ اور اگر ان ہی کو مفید اور زرخیز زمین میں کاشت کیا جائے تو اُن کا ماحول اُن کو ترقی دیتا، اور نشوونما میں مدد کرتا رہتا ہے اور آخر کار رَیْبُتُ مِنْ کُلِّ نَرْجِحْ بھیجے گا سماں پیدا کر دیتا ہے۔

والبلد الطیب نخرج نباته باذن اور پاک و زرخیز زمین اپنے رب کے حکم سے سبز
رَبِّهِ وَالَّذِي خَبِثَ لَاحِجْجُ لَانْكَدَا اگاتی ہے اور خیر و نیکو کارہ زمین میں نیکو چیز کے
(اعراف) علاوہ کچھ نہیں اگتا۔

انسان کا بھی یہی حال ہے کہ اگر اُس کی نشوونما ”عمدہ ماحول“ یعنی اچھے مکان، ترقی پذیر مدرسہ، مہذب و شائستہ رفقاء کے درمیان ہو اور انصاف پسند قانون اُس پر حکمراں ہو اور وہ صحیح دین و ملت کو اختیار کرے تو اس ماحول میں اُس کی نشوونما عمدہ اور اُس کی تخلیق بہتر سے بہتر ہوگی۔ ورنہ اس سے متضاد ماحول میں اُس کا شریر و مفسد اور بہت سے اجتماعی اور اخلاقی امراض کا مرکز بننا مقررین قیاس ہے۔

اضطراری افلاس، سائلوں اور یتیموں کی بہتات، اور بد اخلاقی کی کثرت، یہ سب امور اکثر بُری تربیت ہی کے نتائج ہوتے ہیں، اور نظام اجتماعی کی بیشتر خرابیاں غیر مناسب رہائش میں نشوونما پانے ہی کی بدولت عالم وجود میں آتی ہیں۔ چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:-

الوحد الخیر من جلیس السوء بُرے انسان کی صحبت سے تنہائی بہتر ہے

والجلیس الصالح الخیر من الوحد اور با اخلاق ہم جلیس تنہائی سے بہتر ہے

(المحیث) مستدرک حاکم عن ابی ذر

اسی لئے یہ مشاہدہ ہے کہ چوری کے مجرم، ناپاہل و ناکارہ اشخاص، اور بازارِ ری و اجلافت لوگوں کی اولاد میں سے قاتل اور ڈاکو زیادہ تر وہی ہوتے ہیں جو شائستہ گھرانوں، عمدہ مدارس کی تعلیم، اور بااخلاق انسانوں کی مجالس سے محروم ہیں، اور صحبتِ بد میں بے لگام چھوڑے گئے ہیں تاکہ بڑا ماحولِ برابران میں اپنا اثر پیدا کر سکیں۔

وراثت اور ماحول | یہ بات تو شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ وراثت اور ماحول دونوں ہی کے درمیان علاقہ جاندار جسم کی قدر و قیمت بتاتے، اور اس کی کامیابی و ناکامی کی تحدید و تعیین کرتے ہیں۔

مگر یہ ضرور اختلافی چیز ہے کہ دونوں میں سے نسبت کس کو کس قدر دخل ہے، اور جاندار موجودات پر کون زیادہ اثر انداز، اور اُن کی ترقی کا کون زیادہ کفیل ہے۔ اور چونکہ اسی پر اجتماعی اصلاحات کا بہت کچھ انحصار ہے۔ اس لئے علماء و نقاد تبصرہ نے اسی موضوع کو بحث و مباحثہ کی ایک اہم کڑی سمجھا ہے۔ اور اس سلسلہ میں اُن کے دو مذہب ہیں۔ ایک گروہ کے خیال فرانسس جالٹون اور کارل پیرسن میں اُن کا خیال ہے کہ انسانی زندگی میں سب سے زیادہ اثر انداز وراثت ہے اور ماحول (میتہ) اُس کے مقابلہ میں ایک کمزور عامل کی حیثیت رکھتا اُن کا قول ہے کہ۔

وراثت کے ذریعہ انسان کی ولادت ہی کے وقت سے اُس کی نوع مقرر کر دی جاتی ہے اسی

کے ذریعہ اُس کے اخلاق کی تخلیق ہوتی ہے اور اُس ہی کے واسطے اُس کی عقل کی مقدار

معین ہوتی ہے اور نوع انسانی کی ترقی و ارتقا کے لئے سب سے زیادہ جو چیز اہم ہے

وہ زن و شو کے بہترین انتخاب کے ذریعہ وراثت کی اصلاح و بہتری ہے اور طبیعی و اخلاقی

اعتبار سے جن زن و شو میں صلاح و خیر موجود ہو اُن میں تو والد و تناسل کے سلسلہ کو روکنا ہرگز

اور اکثر علماء و حیات اجتماعی، اور بعض جدید علماء اخلاق کا خیال ہے کہ نوع انسانی میں تاثیر وراثت کی قیمت کو اس حد تک بڑھانا حقیقت سے بہت زیادہ تجاوز ہے۔ اس لئے کہ اکثر جسمانی عیوب کا سرچشمہ ماحول ہے نہ کہ وراثت اور اسی فیصدی سے زیادہ بچے اپنی بہاد و سرشت میں صالح پیدا ہوتے ہیں مگر بعد میں ماحول ہی ان کو مریض (غیر صالح) بناتا ہے۔ تیر بچہ شروع ہی سے اگرچہ صاحب عقل، قابل نشوونما اور حسن استعداد سے مزین پیدا ہوتا ہے جو یقیناً وراثت کی سخاوت کا اثر ہے تاہم ان عطایا را الہی کی ترقی و تربیت کا اعتماد صرف ماحول پر ہی منحصر ہے اس لئے کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ اگر شریر اور ذلیل انسانوں کے ان اسباب ردیہ و خبیثہ کا ازالہ کر دیا جائے "جن کے ماحول میں وہ گھرے ہوئے ہیں" تو اکثر انسان نیک اور صالح بن جاتے ہیں تب یہ کہنا بیجا نہ ہو گا کہ جرائم اور اوصاف ردیہ کا تعلق وراثت کے مقابل میں ماحول کے ساتھ بہت زیادہ ہے۔

چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک اس حقیقت کا واضح اعلان کرتا ہے

کل مولود یولد علی الفطرة فابواه ہر ایک بچہ فطرت (استعداد صالح اور استعداد

یہودانہ و نصیرانہ و مجسمانہ) پر پیدا ہوتا ہے بعد ازاں اس کے والدین

(اس کا ماحول) اس کو یہود، نصرانی اور مجوسی

بناتے ہیں۔

ماحول کے قوی اثر کا اس سے زیادہ اور کیا ثبوت ہو گا کہ بازاری اور بد اخلاق لوگوں کی اولاد جب بچپن ہی میں برے ماحول سے محفوظ ہو جاتی ہے تو ان کے اخلاق میں عظیم الشان تغیر پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ حسن عمل اور خوبی سے بہرہ ور ہو جاتے ہیں۔ اور اگر وہ اپنے اسی خراب اور فاسد ماحول میں گھرے رہتے ہیں تو نہایت متمدن اور سرکش مجرم بن جاتے ہیں۔ اسی

نے بعض علماء و اخلاق نے تو یہاں تک کہہ دیا

”آباد و اجداد کی برائیوں کا ادا پر ایسی حالت میں عموماً کوئی اثر نہیں پڑتا جبکہ ان کی ولادت

درمیت تو ان کے آباد و اجداد کے عمدہ ماحول کے وقت ہوئی ہو مگر بعد میں خارجی اسباب

کی بنا پر ان کے آباد و اجداد میں ذلیل و صاف پیدا ہو گئے ہوں۔

اور اگر سقراط، افلاطون اور ارسطو ایسے ماحول میں نشو و نما پاتے جس سے ان کی عقل میں حیرت زان نشو و نما اور ترقی ہوئی تو ہرگز فیلسوف اور حکیم وقت نہ ہوتے بلکہ معمولی انسان ہوتے اور ہر بلند مرتبہ اور رفیع الشان انسان کا یہی حال ہے۔

اور جن امور کو وراثت کی جانب منسوب کیا جاتا ہے ”اگر باریک بینی سے کام لیا جائے“ تو بیشتر ان میں سے ماحول کے ساتھ متعلق و منسوب کرنے پڑیں گے خصوصاً جن کو تم وراثت اجتماعی کہتے ہو یعنی امت کے لئے اجتماعی نظام، سیاسی نظام، افکار اور رائے عامہ وغیرہ ”تو یہ سب امور افراد قوم کی عقلوں پر اثر انداز ہوتے اور ان کو خاص قالب میں ڈھالتے ہیں اور پھر سلت سے خلف کی جانب چلتے ہیں۔ اسی حقیقت کا نام ماحول ہے۔

بہر حال حسب اختلاف اقوال ”وراثت اور ماحول“ دونوں میں سے جو بھی کم و بیش مؤثر ہو صرف یہی دو عامل ہیں جو جسم، عقل اور خلق انسانی میں پوشیدہ اور ان پر اثر انداز ہیں۔

ایک شاعر کا قول ہے ”میں دو قسم کی عقل دیکھتا ہوں، ایک فطری اور دوسری مصنوعی اور اکتسابی۔ اور مصنوعی عقل، فطری عقل کے بغیر اسی طرح بیکار ہے جس طرح سورج بغیر کرنوں کے غیر مفید ہے۔

اور بعض کا قول ہے کہ

ماحول و دراشت دونوں مضروب، اور مضروب فیہ کی طرح نہیں ہیں۔ اگر دونوں میں سے کوئی ایک بھی صفر ہوگا تو نتیجہ صفر ہی نکلے گا، یہ دونوں ایک دوسرے کے ذریعے بڑھتے اور ترتی پاتے ہیں

یہ بھی واضح رہے کہ ماحول ”کہ جس کے سلسلہ میں تربیت بھی شامل ہے“ اس کی قدرت نہیں رکھتا کہ معدوم محض سے کسی چیز کی تخلیق کر سکے۔ اور نہ وہ کسی خالص بے وقوف کو فیلسوف و حکیم بنا سکتا ہے البتہ یہ ضروری ہے کہ ہر نشو و نما پانے والی ہستی کو عمدہ ماحول کے ساتھ گھیر دیا جائے تاکہ وہ اس کی استعداد کے مطابق اس میں صلاحیت پیدا کرے اور یہ تو قطعاً محال ہے کہ دراشت اور ماحول کو کسی باریک سے باریک آلہ سے بھی وزن کیا جاسکے اور ان کے درمیان کوئی مہین سے مہین نسبت مقرر کی جاسکے۔

ارادہ | حقیقت تو واضح ہے کہ ”اعمال“ ارادی اور غیر ارادی دونوں طرح کے ہوتے ہیں، قلب کی حرکت، سانس کی روانی، ہضم کا عمل، جیسے اعمال غیر ارادی ہیں کہ انسان سے ان کا صدور بغیر ارادہ کے ہوتا رہتا ہے اور کتابت، خطابت ایسے امور ہیں جو ارادہ سے تعلق رکھتے ہیں مگر ان واضح دو قسموں کے علاوہ اعمال کی ایک قسم اعمال عادیہ کی بھی ہے کہ ان اعمال کے وجود پذیر ہونے کے لئے اگرچہ ارادہ کی احتیاج ہوتی ہے لیکن جب شروع ہو جاتے ہیں تو اپنی تکمیل میں ارادہ کے محتاج نہیں رہتے مثلاً رفتار مسلسل، ادا نماز، مسلسل قراءت و تلاوت۔

اعمال میں ارادہ کی جگہ کو نسبی ہے اس حقیقت کی وضاحت کے لئے ایک مثال سامنے رکھئے مثلاً ایک شخص کتابت میں مشغول ہے اور اب وہ یہ طے کرتا ہے کہ کتابت کی

ہاتھ روک کر کھانے کی جانب متوجہ ہو بس اگر اس عمل ارادی کی تحلیل کی جائے تو حسب ذیل اجزاء رونما ہوں گے

(۱) لذت دالم کے احساس میں سے بھوک کی تکلیف کا احساس و شعور کنوٹر لذت دالم کا احساس ہی تمام اعمال کے لئے اساس و بنیاد کا حکم رکھتا ہے۔

(۲) غذا کی جانب میلان جو گذشتہ احساس لذت اور موجودہ احساس تکلیف کا فطری نتیجہ ہے۔ عمل ارادی کے یہ دونوں درجات غیر ارادی ہیں کہ انسان کے ارادہ کے بغیر بھی وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں واضح رہے کہ انسان کا یہ میلان درجہ ان کبھی دو متضاد سمت اختیار کر لیتا ہے کہ ایک ہی وقت میں بھوک کا احساس الم "طعام کی جانب" مائل کرتا ہے تو اس وقت مضمون کی دلچسپی اور بے ساختہ آمد میلان کتابت پر مجبور کرتی ہے علماء اخلاق کی اصطلاح میں ان متضاد میلانات یا متضاد حالت کو "تردد" کہتے ہیں۔

(۳) لذت دالم کے ان احساسات یا متضاد میلانات درجانات کی اس کشمکش کے بعد ایک رجحان دوسرے رجحان پر غالب آ جاتا ہے اور عقل اس ترجیح کو قبول کر لیتی ہے اور اس کو "رغبت" (میل متغلب) کہا جاتا ہے۔

درحقیقت میلانات درجانات کا یہ سلسلہ نفس کے خاص حالات کے تابع ہے یعنی کبھی نفس انسانی پر ایسی خاص حالت طاری ہو جاتی ہے کہ شوق علم اس کے تمام رجحانات وقتی کو مغلوب کر کے میلان کتابت کو غالب کر دیتا ہے اور کبھی نفس کی خواہش بھی غالب ہو کر تمام علمی رجحانات کو مغلوب کر کے اور میلان غذا کی جانب متوجہ کر دیتی ہے۔ علم اخلاق کی اصطلاح میں اس کو "عالم رجحان" یا "جہان میل" کہا جاتا ہے عام طور پر نفس کے ان حالات کا تغیر و تبدل وقفہ کے ساتھ ہوتا رہتا ہے لیکن بعض حالات

میں قوی اور اچانک انقلاب بھی رونما ہو جاتا ہے مثلاً ایک انسان عالم فرح و سرور میں مست ہے کہ اچانک وہ کسی دوست یا عزیز کی رفاقت کا حال سن کر غمزدہ اور جلی ہو جاتا ہے یا ایک مغرور، متکبر، اور لالہ بالی انسان کسی موغلت اور پندہ نصیحت کو سنتا اور اُس کی نفسیاتی کیفیات میں یک بیک انقلاب بپا ہو جاتا ہے اور وہ متواضع اور بااخلاق انسان بن جاتا ہے۔

غرض عالم فرح و سرور میں رجحان لذت و مسرت کا فرمانظر آتا ہے اور عالم حزن و غم میں خلوت گزینی اور انقباض بردے کا راتے ہیں اور عالم کبر و غرور میں سرمستی و مدہوشی جیسے میلانات سامنے آتے ہیں۔

بہر حال میل غالب (رغبت) اس رجحان کا نام ہے جس کا عامل دیگر رجحانات کے عالمین سے قوی ہو خواہ بذات خود وہ عامل قوی میں شمار ہوتا ہو یا نہ ہو۔

(۴) ان ہر نہ مراحل کے بعد غزم اور تصمیم کا درجہ آتا ہے اور اسی غزم کا نام "ارادہ" ہے اور یہی غزم و ارادہ "عمل" کے وجود کا باعث و سبب بنتا ہے تاہم "عمل" کا غزم و ارادہ کے بعد ہمیشہ وجود پذیر ہو جانا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ انسان کا ارادہ قریب و بعید دونوں قسم کے امور سے متعلق ہوتا ہے لہذا اکثر یہ کہ جب انسان یہ ارادہ کرے کہ وہ قریب رکھی ہوئی کتاب کو ہاتھ میں اٹھائے مگر اُس نے جب یہ ارادہ کیا کہ وہ کل فلاں مقام پر ضرور جائے گا یا اپنی تصنیف کو دو ماہ میں ضرور ختم کر دے گا تو ممکن ہے کہ اس ارادہ اور غزم کے بعد "عمل" بردے کار نہ آئے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ زمانہ کا امتداد غزم و ارادہ کے غلبہ کو مضحمل کر دینے میں کامیاب ہو جائے اور ارادہ کی قوت کے وقت جو صورت ذہن میں نقش ہوئی تھی وہ دہندہ لی پڑ جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ارادہ کا غلبہ اور اُس کی

قوت تسلسل کے ساتھ قائم رہے اور اس کی وجہ سے عمل وجود پذیر ہو جائے
 حاصل کلام یہ کہ عمل ارادی سے قبل ان درجات کا منصف شہود پر آنا از بس ضروری
 ہے (۱) شعور (۲) رجحان (۳) تروی (۴) عزم، اور ان کے بعد عمل کا درجہ ہے جو کبھی
 وجود پذیر ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔

ارادہ کے یہ مباحث اپنی تفصیلات کے لحاظ سے ”علم النفس“ سے تعلق رکھتے
 ہیں اس لئے انہیں جگہ قابل مراجعت میں یہاں تو صرف اسی قدر اشارات کافی ہیں کہ جو
 اس مقصد کو واضح کر دیں کہ ”ارادہ“ کس شے کا نام ہے تاکہ ”اعمال“ اور ان سے متعلق
 ”ارادہ“ کے درمیان امتیاز ہو جائے اور کسی قسم کا خلط نہ پیدا ہونے پائے۔

”ارادہ“ ایک | ارادہ، قوی حیات میں سے ایک قوت کا نام ہے جس طرح کہ بھاپ
 قوت کا نام ہے | یا بجلی وغیرہ اور یہ قوت انسان میں ایک حرکت پیدا کرتی ہے اور اسی
 سے اعمال ارادیہ کا صدور ہوتا ہے اور جبکہ تمام ملکات و قوائے انسانی سوئے ہوتے ہیں تو
 ارادہ ہی ان کو بیدار کرتا ہے۔

پس ایک صنایع کی بھارت، منکر کی قوت عقل، عامل کی ذہانت، عضلات
 کی قوت، واجب و ضروری کا شعور، لائق و غیر لائق امور کی معرفت جیسی تمام اشیاء کا
 حیات انسانی پر اس وقت تک مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا جب تک ارادہ ان کو عمل کی
 شکل و صورت نہ پہنچائے۔

ارادہ سے دو قسم کے عمل صادر ہوتے ہیں ایک عمل دافع اور دوسرا عمل مانع،
 یعنی جب ارادہ انسانی قوی کو عمل کی جانب حرکت دے مثلاً رحم و کرم کی ترغیب یا خطا
 و کتابت کی نخریں تو اس کا نام عمل دافع ہے اور جب حرکت سے باز رکھے تو اس سلسلہ

میں قول و عمل کو ممنوع قرار دے مثلاً شراب نوشی یا کذب بیان تو اس کو عمل مانع کہتے ہیں اور قوت ارادی اپنی ان دونوں قسموں کے ساتھ تمام امور خیر و شر کی منع و منع دہندہ ہے یعنی تمام فضائل اور رذائل ارادہ ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ پس سچائی، بہادری، اور پاکدامنی یا تو اس ارادہ سے پیدا ہوتی ہے جو قوائے انسانی کو ایک خاص طریقہ سے آگے بڑھانا اور حرکت دیتا ہے یا اس ارادہ سے جو ان قویٰ کو ایک خاص طریق پر گامزن ہونے سے باز رکھتا ہے۔ اور یہی حال ہے ان امور کی ضد جھوٹ وغیرہ کا جو رذائل میں شمار ہوتے ہیں

قوت ارادہ | ارادہ قوی سے ہماری یہ مراد ہے کہ ایسا ارادہ ہونا چاہیے کہ جس چیز کی طرف وہ رخ کرے اس کو کر گذرے خواہ کتنے ہی دشوار گزار مرحلے اس کی راہ میں رکاوٹ لگے کاؤنٹ نے علم الاخلاق کی اپنی مشہور کتاب کو ان الفاظ سے شروع کیا ہے۔

”دنیا، اور مادرِ دنیا میں کوئی چیز ارادہ کے سوا ایسی نہیں ہے جس کو بغیر کسی تید و شرط کے یہ کہا جائے کہ یہ طیب اور عمدہ ہے۔ پس مال، جاہ، صحت اور اسی قسم کی دوسری چیزیں طیب ضرور کہی جاتی ہیں مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ عمدہ مقاصد میں استعمال کی جائیں لیکن ارادہ طیب تو بغیر کسی شرط و تید کے طیب کہا جاتا ہے اور یہی کاؤنٹ کہتا ہے کہ ارادہ ایک جوہر مکیا ہے جو اپنے خاص نور سے اشیاء کو روشن کرتا ہے“

اور یہاں یہ تمیز کرنا بھی ضروری ہے کہ ارادہ اور رغبت میں فرق ہے۔ یعنی خیر و رغبت یا یوں کہو کہ مجرد تمنا و خیر نہیں ہو سکتی اس لئے بعض کا قول ہے کہ ”جہنم مقاصد طیبہ کی وجہ سے بھر پور ہے“ اس لئے کہ مقاصد طیبہ جب تک عزم و سعی کے ذریعہ عمل سے وابستہ نہ ہوں گے ان کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ارادہ طیب سے ہماری مراد یہ ہے کہ جس عمل کو نیک خیال سمجھے اس کے کرنے پر عزم مصمم رکھے اور اس عمل کے وجود پذیر ہونے کے لئے جہاد و سعی پیہم کرے۔

اور اس طرح اگر ارادہ طیبہ عمل کی صورت اختیار کرے تو اس عمل کو عمل طیب کہا جائے گا خواہ اس سے کچھ نتائج ہی کیوں نہ وقوع پذیر ہوں۔ لہذا عمل خیر میں نتیجہ کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ صرف اس ارادہ کا لحاظ ہوتا ہے جس کی بدولت یہ عالم وجود میں آیا ہے۔ پس کوئی عمل طیب بغیر ارادہ طیب کے وجود میں نہیں آ سکتا۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ عمل طیب کبھی نتائج پر پیدا کر دے اور عمل قبیح دوسرے عاملوں کے لحاظ سے کبھی عمدہ نتائج پیدا کر دے۔ تو جب ہم اخلاقی حکم

ذالیں، اور کتنی ہی خوفناک گھاٹیاں اُس کی راہ میں حائل ہوں۔ اور اپنی وسعت و قدرت کے مطابق موانع کی تذلیل و تختیر اور انسداد میں ممکن سعی اور جہد و جہد سے کام لے۔ اور اس درجہ پر پہنچ جائے کہ اپنے رُخ سے ہٹنے کو دنیا کی تمام دشواریوں سے زیادہ دشواری اور مصیبتوں سے زیادہ مصیبت سمجھنے لگے۔

یہی وہ ”قوی ارادہ“ ہے جو حیاتِ انسانی کی کامرانیوں کا راز اور جلیل القدر انسانوں کی زندگی کا عنوان ہے۔ جب وہ کسی کام کا ارادہ کر بیٹھتا ہے تو پھر کوئی طاقت اُن کو اُس سے نہیں ہٹا سکتی، وہ ہر راہ سے اُس کی طرف پیش قدمی کرتے ہیں، اور اُس کے حصول کے لئے ہر سخت سے سخت مصیبت و پریشانی کو جھیلے ہیں۔

بلال حبشیؓ، صہیب رومیؓ، سلمان فارسیؓ، سعید بن جبیرؓ، احمد بن حنبلؓ، ابن تیمیہؒ، احمد سرہندیؒ، سید احمدؒ، اسماعیل شہید اور محمود الحسنؒ جیسے بزرگ مذہبی استقلال اور جرأت حق کی روشن تاریخ میں ”قوت ارادی“ کی زندہ مثالیں ہیں۔

ایک حکیم (دانا) جب کسی کو اپنے عمل میں بزدل و نامرد دیکھتا تو کہا کرتا ”تو اپنے ارادہ میں شروع ہی سے پختہ نہ تھا اور مجھو شہید کے کالوں میں ان الفاظ سے زیادہ ناگوار اور کرہ الفاظ کوئی نہیں ہوتے تھے کہ ”میں نہیں جانتا“ ”مجھ میں طاقت نہیں ہے“ ”محال ہے“ جب وہ اُن کو سنتا تو چیخ اُٹھتا۔ ”تو جانتا ہے“ عمل کے لئے قدم بڑھا“ ”سعی کر“

فرانس کے مشہور جرنیل نپولین سے ایک دن کہا گیا کہ عداوتوں کے پیارے تیرے لشکر کی راہ میں سرِ فلک کھڑے ہیں“ نپولین نے جواب دیا ”عقرب عداوتیں اور مخالفتیں مٹ جائیں گی“ اور اس کے بعد اُس نے اپنے لئے ایسی راہ نکالی کہ اُس سے پہلے اُس پر گامزن ہونے کا اُس کو موقع ہی نہ ملا تھا۔ اسی بنا پر اُس کی قوتِ ارادی اس کے ماحول

کو موثر کے بغیر نہ رہتی تھی۔ آخر ایک دن اُس نے یہ کہہ دیا کہ ”میں اپنے افسروں کو مٹی کا بنا دوں گا“ اُس کا مطلب یہ تھا کہ اُس کی روح افسروں کی روح میں اپنی قوت ارادی کی سیانٹ اور ایسی قوت پیدا کر دے گی کہ پھر وہ اس کے احکام کے سامنے مٹی کی طرح بے حس ہو جائیگی اور اُن میں کسی قسم کا طال خاطر باقی نہیں رہے گا۔

ارادہ کے امراض | اور کبھی ارادہ کو بھی اسی طرح مرض لگ جاتے ہیں جس طرح جسم انسانی کو مرض لگتے ہیں۔ ارادہ کے امراض حسب ذیل ہیں۔

(۱) ضعف ارادہ۔ یہ کہ انسان میں یہ طاقت نہ رہے کہ وہ اپنی خواہشات اور شہواتِ نفس کی مدافعت کر سکے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ان امور کے مشتعل کرنی والے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں تو پھر ضعیف الارادہ انسان خود کو غضب، بداخلاقی، شراب نوشی، اور جوا جیسی خبیث عادتوں کے حوالہ کر دیتا ہے۔ اور نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ انسان ایک کام کو خیر و خوبی کا کام سمجھتا اور اُس کا کرنا از بس ضروری جانتا ہے، اور اُس کے کرنے پر عزم کرتا ہے لیکن اس کے ارادہ کی کمزوری اور عزم کا ضعف بیماری بن کر سامنے آ جاتا اور اُس کے ساتھ خیانت کرتا ہے اور آخر انسان خود کو بیچارگی اور بیکاری کے سپرد کر بیٹھتا اور بد اخلاقیوں میں مبتلا ہو کر رہ جاتا ہے۔

(۲) بُری قوتِ ارادہ۔ یہ بھی ایک قسم کا مرض ہے کہ ارادہ تو نہایت قوی ہوتا ہے مگر اُس کا رخ نیکیوں اور خوبیوں سے ہٹ کر بُرائیوں کی طرف پھر جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم بعض مجرمین میں پاتے ہیں۔ کہ وہ جرائم کرنے پر اس قدر قوی الارادہ ہوتے ہیں کہ کوئی طاقت اُن کو اس سے واپس نہیں کر سکتی۔ ان جیسے لوگوں میں قوتِ ارادی اپنے کامل مظاہر کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور بہت سے اربابِ خیر کے ارادوں سے بھی زیادہ اُن کی قوتِ ارادی میں

استحکام پایا جاتا ہے۔ ہاں اگر عیب ہے تو صرف اس قدر کہ اُس کا رُخ بُری جانب بھر گیا ہے۔ پس اگر کوئی سبب اُس کے رُخ کو پھیر دینے پر قادر ہو جائے تو پھر اُن کی قوت ارادی خوبیوں اور نیکیوں کے لئے بھی اسی طرح محکم و مضبوط نظر آئے گی جس طرح برائیوں کے بارہ میں ظاہر ہوتی تھی۔ پس از بس ضروری ہے کہ ارادہ کے ان امراض کا علاج کیا جائے اور اُس کے سقم کو دور کر کے اُس کو صحتیاب بنایا جائے۔

ارادہ کا ارادہ کے مسطورہ بالا امراض کا علاج بھی مختلف طریقوں سے کیا جاسکتا ہے۔
معالجہ (۱) ارادہ جب ضعیف ہو تو اس کو قوی کرنے کے لئے مشق اور ممارست سے اسی طرح کام لینا چاہئے جس طرح کمزور جسم کو جسمانی ورزش سے قوی اور عقل کو دقیق و عمیق مباحث کے ذریعہ تیز اور قوی کیا جاتا ہے۔ لہذا نفس پر ایسے اعمال کو لازم کر لینا کہ جو مشقت و سعی و سعی بلوغ کے طالب ہوں ارادہ کو قوی بنانا اور وہ سختیاں برداشت کرنے کا عادی ہو جاتا ہے اور نفس جب صعوبتوں پر غالب اور مستولی ہو جاتا ہے تو اُس کی وجہ سے جو نشاط پیدا ہوتا ہے اُس کو وہ اسی طرح محسوس کرتا ہے جس طرح ایک قوی ہیکل انسان سخت سے سخت ورزشوں اور کھیلوں کی مشق کرنے سے اپنے اندر نشاط پاتا اور اُن میں مہارت و کامیابی حاصل کرتا ہے اسی طرح ہر وہ کوشش جو خواہشات و شہوات کی مدافعت، اور اُن پر غلبہ حاصل کرنے کی طرف رجوع کی جائے "ارادہ کی قوت کا باعث ہوتی ہے۔"

(۲) ارادہ کو "اپنے عزم کے مطابق نافذ کئے بغیر" بونہی گرجوشی کے لئے نہ چھوڑ دینا چاہئے۔ اس لئے کہ بے ہنگام گرجوشی اکثر ارادہ کو ضعیف، اور تقاضا ارادہ کے وقت سر دھری پیدا کر دیتی ہے پس عزم و ارادہ کے وقت اس کی عمل تنفیذ و اجراء کا قصہ ہی از بس ضروری ہے کیونکہ جب تک سچا قصد و ارادہ نہ ہو محض جوش و خروش کے لئے اس کو اختیار کرنا مفسر

رساں ہے۔

(۳) اگر ارادہ قوی ہے مگر اُس کا رخ "جرائم و معاصی" کی طرف پھر گیا ہے تو اس کا علاج یہ ہے کہ اول نفس کو خیر و شر کے تمام طریقوں کی شناخت کرائی جائے اور ہر دور کے نتائج سے بخوبی آگاہ کیا جائے نیز اسباب خیر کی اطاعت کا اُس پر بوجھ ڈالا جائے اور اس کے لئے اُن کو ضروری قرار دیا جائے اور ایسے تمام امور کے درمیان اُس کو گھیر دیا جائے جو خیر کو محبوب رکھتے ہوں تاکہ اُس (ارادہ) کا رخ خیر کی جانب پھر جائے اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے غلط رجحان کی مدافعت کے لیے پورے صبر سے کام لیا جائے یہاں تک کہ وہ صراطِ مستقیم پر پڑ جائے۔

ارادہ کی مثال اُس پودے کی سی ہے کہ جس کے تنہ میں کچی پیدا ہو چلی ہو ہم اُس کی درستی اور اصلاح کے لیے ہر قسم کے ذرائع استعمال کرتے اور اُس کی کچی کو دور کرنے کے لئے اس مدت تک صبر سے کام لیتے ہیں۔ جب تک کہ اُس میں ایسی استقامت پیدا نہ ہو جائے کہ پھر کوئی شے اُس میں کچی پیدا نہ کر سکے۔

ارادہ کی جن مسائل میں قدیم و جدید عقلاء کا انہماک، اور فلاسفہ کے درمیان جن کی وجہ **آزادی** سے مرکزِ جدل و اختلاف رہا ہے، اور علماء و مذہب اور علماء و اخلاق کے درمیان جن کی بدولت علمی ہنگامے ہوئے ہیں اُن میں سے ایک اہم مسئلہ "آزادی ارادہ" یا مسئلہ "صبر و اختیار" ہے یعنی جو کام ہم کرتے ہیں کیا اُس کے کرنے میں ہم مختار ہیں اور ہمارا ارادہ اُس کے فعل میں آزاد ہے؟ کیا فاعل کسی عمل کے کرنے یا نہ کرنے میں مختار ہے اور یہ قدرت رکھتا ہے کہ اپنے عمل کو جس شکل میں چاہے وجود پذیر کر دے؟ کیا ہم اس بارہ میں آزاد ہیں کہ "اخلاق" جن امور کا ہم کو حکم دیتے ہیں، ہم چاہیں تو اُس کے حکم کا امتثال کریں، اور چاہیں تو اُس کی

نازباتی کریں؟ کیا ارادہ، قضا و قدر کے سامنے آزاد ہے۔ یا ہم ایک خاص راہ تک چلتے
 پر اس طرح مجبور ہیں کہ اس سے کسی طرح تجاوز نہیں کر سکتے؟ اور یہ کہ جو کچھ ہوا یا عمل میں آیا،
 ناممکن ہے کہ اس کے سوا کچھ اور ہوتا یا عمل میں آتا۔ اور یہ کہ ہمارا ارادہ کیا علتوں کے لیے مطلوب
 ہے کہ علت کے وجود و عدم کے ساتھ اس کا وجود و عدم بھی وابستہ ہے؟ اس معرکہ میں حصہ
 لینے والے دو گروہ میں تقسیم ہو گئے ہیں اور یہ تقسیم قدیم و جدید فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان
 مسلسل نظر آتی ہے۔

فلاسفہ یونان میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ ارادہ اپنے عمل میں مختار کل ہے اور
 اور دوسری جماعت کا خیال یہ ہے کہ وہ ایک خاص راہ پر چلتے کے لئے مجبور ہے اور اس
 راہ سے تجاوز ناممکن ہے۔

اہل عرب نے جب ان علمی مباحث میں قدم رکھا تو ان کے سامنے بھی یہ مسئلہ
 آیا۔ ان میں سے ایک جماعت نے تو اس قدر غلو سے کام لیا کہ صاف کہہ دیا۔

”انسان بالکل مجبور ہے اور اس کے ارادہ کو کوئی آزادی حاصل نہیں بلکہ قضا و قدر جس طرح

چاہتی ہے اس پر نقش کرتی، اور اس کے مطابق اس میں تصرف کرتی ہے۔“

انسان کو تشدد ہوا میں پر یاد دیا کی موجوں میں مچھلنے کی طرح ہے۔ اس کا ارادہ ہے نہ اختیار
 خدا ہی اس کے عمل کو اس کے ہاتھوں سے کر دیتا ہے۔“

ان کے برعکس دوسری جماعت نے بھی غلو سے کام لیا، اور کہا۔

”انسان کا ارادہ قطعاً آزاد ہے اور اس کی قدرت اور اس کے اختیار میں ہے کہ جس شے کو

چاہے کرے، اور جس کو چاہے نہ کرے وہ اپنے فعل اور عمل میں ”بے قید و اختیار رکھتا ہے۔“

لہذا فرقہ بانی اسلامی میں اس فرقہ کا نام جبر ہے۔ لہذا ان کو قدر رکھتے ہیں۔

اور ان دونوں جماعتوں کے درمیان شدید معرکہ بپا ہے اور ہر ایک اپنے نظریہ کو
دلائل و براہین سے ثابت کرنے میں گوئے سبقت لیجانا چاہتا ہے۔

جدید دورِ علم میں بھی یہ مسئلہ وضاحت و اکتشاف کے میدان میں موجود نظر آیا
ہے اور اس بارہ میں فلاسفہ جدید کی بھی قدیم کی طرح جدا دُور ہیں۔ سبھی نوزائیدہ ایرم، مایلیس
کی رائے جبر کی جانب ہے اور اکثر فلاسفہ ارادہ کی آزادی اور اُس کے "مختار کل" ہونے کے
قائل ہیں اور اصحاب جبر کی جگہ اصحاب قدر کہلاتا پسند کرتے ہیں۔

مگر حال میں اس بحث نے ایک جدید شکل اختیار کر لی ہے وہ یہ کہ بعض اہل جبر
مثلاً کرڈن کہتا ہے کہ انسان مجبور محض ہے مگر اُس پر جبر کرنے والے اُس کے "ماحول"
کے اسباب و حالات ہیں۔

بس جو شخص مجبور کی جماعت میں پیدا ہوا اور اُن کے "ماحول" میں اُن کی باتیں سناتا رہتا
ہے اور سارا ماحول اُس کو جرائم ہی کی دعوت دیتا ہے تو اُس کا جرائم پیشہ ہونا لازم اور ضروری
ہے۔ اور ہرگز اُس کے اختیار میں نہیں ہے کہ وہ چاہے تو جرائم پیشہ ہو اور چاہے تو نہ ہو۔
اور جو شخص پاک "ماحول" میں پیدا ہوا، صالح تربیت پائی اور خیر و صلاح کے
دائرہ میں محصور رہا ہو۔ اُس کا نیک ہونا لازم و ضروری ہے۔

اسی لئے ڈاکٹر اُڈن کی نگاہ میں انسانی صلاح و خیر کے لئے از بس ضروری ہے کہ
اُن اسباب و عوامل اور ماحول کو بہتر سے بہتر بنایا جائے جن کے درمیان انسان محصور ہے
اور ڈاکٹر اُڈن کی ہم خیال جماعت کے برعکس دوسرے علماء و اخلاق کی رائے اس
جانب ہے کہ

”انسان کا ارادہ مطلق آزاد ہے اور وہ اسباب و ماحول وغیرہ کا کسی طرح مقید یا بند

نہیں ہے“

لیکن یہ دونوں نظریے بھی حقیقت کی حدود سے متجاوز اور صورتِ حال کی تغیر میں ایک طرف رخ کے اُمتینہ دار ہیں اور اصل حقیقت یہ ہے کہ انسان فی الجملہ آزاد اور فی الجملہ مجبور ہے یعنی جبرِ مطلق اور آزادیِ مطلق کے درمیان میں اُس کی راہ ہے پس اگر انسان یہ چاہے کہ ناموسِ فطرت اور قانونِ قدرت سے آزاد ہو کر اپنی قسمت کا فیصلہ اپنے ہاتھ میں لے تو وہ بلاشبہ ناکام رہے گا اور اُس کا ارادہ کسی طرح اُس کا ساتھ نہ دے سکے گا اور اگر وہ اپنی ارادہ کو مٹی کے ڈھیلے اور بیجان پتھر کی طرح مجبور سمجھتا اور قوتِ ارادی کو قسمت کے نام پر معطل کر دینا چاہتا ہے تو یہ اس کے ارادہ کا خود ایک عمل ہے جو اس کے نظریہ جبر کی تردید کر دینے کے لئے کافی ہے دوسرے الفاظ میں یوں کہہ دیجئے کہ انسان کا ارادہ اگر قادرِ مطلق ہوتا تو خدا ہوتا اور اگر مجبور محض ہوتا تو مٹی کا بیجان توہ ہوتا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس معرکہ الاراء بحث کو سہل متنع بنا کر اس اچھوتے انداز میں بیان فرمایا ہے:-

عرفت ربی بفسخ العزائم میں نے اپنے ارادوں کے پورا نہ ہونے سے بڑی

پرہ گار کو پہچانا ہے۔

یعنی بعض ارادوں کا بروئے کار آ جانا اور بعض کا پورا نہ ہونا دلیل ہے اس امر کی کہ وہ نہ قادرِ مطلق ہے اور نہ مجبور محض۔ تاہم انسان ایسے پیمانہ کے حصول سے درمانہ ہے کہ جو اس جبر و اختیار کی حدود کو پیمائش کر کے خارج میں ان دونوں کو ممتاز کر دکھائے البتہ اس حقیقتِ حال کی قدر سے وضاحت کرنے کے لئے عقلِ انسانی اس طرح راہنمائی کر سکتی ہے کہ ارادہ اس لئے فی الجملہ مجبور ہے کہ وہ اپنی وجہ برتری میں دعوائل کا تابع اور فرمانبردار

ہے، عامل نفسی اور عامل خارجی۔

عامل نفسی اُس فطری احساس یا وراثت کا نام ہے جس کو یہ قدرت نے انسان کے اندر ودیعت کر دیا ہے اور جو آبار و اجداد سے نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا ہے مثلاً فرائض الہی بنے انسان کے اندر ملکہ حب ذات "ودیعت کیا ہے جس کی وجہ سے وہ اپنی حیات کی حفاظت کرتا ہے پس کوئی شخص یہ حکم دے کہ "اپنے دشمن کو محبوب بنا لینا چاہیے" تو یہ انسان کی قدرت سے باہر ہے کہ ملکہ حب ذات کے قطعاً منافی ہے لیکن اگر اس کو یہ حکم دیا جائے کہ "دشمن پر تعدی نہ کرو اور اس سے انتقام نہ لو" تو اس کا اقبال اس کے حیطہ امکان میں داخل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بہت سے مصلحین اصلاحی اسکیموں میں ناکام رہے کہ ان کے نظریات خیالی دنیا میں گو بہت حسین ثابت ہوئے لیکن طبعی ملکات سے متصادم ہونے کی وجہ سے عملی دنیا کی چیز بن سکے۔

اصلاح، وہی مہیا ہے جو ملکات و قوی طبعی کے مناسب حال اور آہستہ آہستہ اس طرح ترقی پذیر ہو کہ ملکات طبعی کے ساتھ فوری تصادم نہ پیدا کر دے۔

اور عامل خارجی، قوت تربیت اور ماحول کا نام ہے خواہ وہ ماحول انفرادی ہو یا اجتماعی کہ جس کو علماء و علم الاجتماع نے ثابت کر دیا ہے کہ انسان اپنے اعمال میں بڑی حد تک اُس سے متاثر ہوتا ہے یہ ہر دو عامل ارادہ کے اختیار پر جبر کا ٹھپہ لگاتے، اُس کو ایک حد تک مقید کرتے، اور اُس کے لئے عمل کی راہ پیدا کرتے ہیں۔ اور یہ قدرت سختی ہیں کہ ہم بتا سکیں کہ انسان (جس کے اخلاق متکون ہو چکے ہیں) عنقریب کوئی شغل کرنے والا ہے۔

لیکن اس حقیقت حال کے ساتھ جب ہم ارادہ کے اختیار کی جانب متوجہ

ہوتے ہیں تو یہ بات واضح نظر آتی ہے کہ ”ملکہ طبعی“ ماحول اور تربیت ”انسان کے اختیار کو بالکل سلب نہیں کر لیتے جیسا کہ ہم خود اپنے نفس میں اس کا شعور و احساس پاتے ہیں اور ہمارا وجدان شہادت دیتا ہے کہ ان تمام امور کے باوجود ہم میں فی الجملہ قوت اختیار باقی رہتی ہے۔

اور اگر انسان مجبور محض ہوتا اور خیر و شر کے اختیار میں کسی قسم کی بھی اس کو آزادی حاصل نہ ہوتی تو پھر اس کو اخلاق کا مکلف بنانا اور اس کو امر و نہی سے مخاطب کرنا سب عبث اور فضول ہو جاتا اور ایسی حالت میں ثواب و عذاب یا مدح و ذمہ کے کوئی معنی ہی نہ رہتے۔ لہذا اس اعتبار سے وہ فی الجملہ مختار بھی ہے۔

عمل کے باعث اسباب

اثر و ایثار

باعث ”ارادہ“ اور ”عمل“ کے درمیان جو تعلق ہے اس کی گونہ وضاحت کے بعد یہ بات کے معنی بھی کافی غور ہے کہ انسان جب کسی عمل کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا باعث کیا ہوتا ہے تاکہ اس ارادہ اور عمل کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ کیا جاسکے۔

ہم نے اس مقام پر لفظ ”باعث“ کو قصداً استعمال کیا ہے کیونکہ وہ ”سبب“ اور ”غایت“ دونوں پر حاوی ہے۔

علم الاخلاق کے مباحث میں تصریح ہے کہ ”باعث“ دو معنی رکھتا ہے ایک وہ شے جو ہم کو عمل کی جانب حرکت میں لاتی اور عمل کے لئے سبب اور وسیلہ بنتی ہے اور دوسرے وہ جس کی خاطر اس عمل کو کیا جاتا اور جس غرض و غایت سے اس کو عالم وجود میں لایا جاتا ہے کہ

یہی درحقیقت عمل کی جانب متوجہ کرتی ہے۔

مثلاً باب اپنے بیٹے کو یا استاذ اپنے شاگرد کو منرا دیتا ہے تو بلاشبہ اس کی پشت پر کوئی "باعث" ضرور موجود ہوتا ہے پس اگر اس کی تعمیل کی جائے تو کہتا پڑے گا کہ اس جگر "غفہ" موجود ہے جو سزا کے عمل کو حرکت میں لا رہا ہے اور تا دیب (باادب بنانا) موجود ہے جس کی وجہ سے یہ سزا منہر شہود پر آئی ہے لہذا عمل سزا کے لئے غفہ سبب ہے اور "تا دیب" غرض و غایت یا ایک مفلس و نادار کے لئے کسی شخص کی عطا و بخشش میں بھی عمل بخشش کے دو جدا جدا باعث ہیں ایک شفقت و رحم "اور یہ باعث بمعنی سبب ہے جو مرد سخی کی عطا و بخشش کو حرکت میں لایا اور دوسرا فقیر کی حاجت کا سد باب "اور یہ باعث بمعنی غایت ہے جس کی وجہ سے سخاوت و عطا حرکت میں آئی۔

اس تفصیل کے بعد یہ دعویٰ آسان ہو جاتا ہے کہ علم الاخلاق کی نظر میں "باعث" بمعنی "غایت" ہی زیادہ قابل توجہ اور لائق بحث ہے اور اخلاق کی قدر و قیمت کا اندازہ بہت کچھ اسی پر موقوف ہے۔

قدائے انسان کو لذت و الم دونوں کے ذریعہ پر فرماں بنایا ہے۔ اس لئے ہم اپنے تمام افکار میں اپنی دونوں کو اپنا ہر بنائے ہوئے ہیں اور ہمارے تمام احکام اور زندگی کے تمام مقاصد کا یہی دونوں مرجع ہیں۔ اور جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے اپنے نفس کو ان "لذت" کے آزاد حکم سے آزاد کر لیا ہے۔ تو کچھ میں نہیں آسکتا کہ وہ کیا کہتا ہے! کیونکہ انسان کا مقصد دہرہ۔۔۔۔۔ ایسے وقت میں بھی جبکہ وہ بڑی سے بڑی لذت کو چھوڑنا اور سختی و سزا کو قبول کرتا ہے۔۔۔۔۔ طلب لذت اور ترک الم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔

دوسری جماعت کا خیال ہے کہ عمل کا باعث کبھی لذت بنتی ہے، اور کبھی اُس کے

علاوہ دوسری چیز وہ کہتے ہیں۔

”واقعات شاہد ہیں کہ ہم بعض ایسے اعمال کا ابراہ کرتے ہیں جن کے ساتھ لذت کا کوئی تعلق

نہیں ہوتا۔

پھر لذت“ ہی کو ہمیشہ باعث قرار دینے والے حضرات بھی آپس میں مختلف رائے

”کیا محض شخصی لذت اور حُب ذات ہی عمل کے نئے سبب اور اُس کی غرض و غایت

ہیں یا عام انسانوں کی لذت اور اُن کا نفع یعنی ”اجتماعی لذت و مفاد عامہ“ غایت بنا

کرتے ہیں؟“

ان میں سے ایک گروہ پہلی صورت کا فائل ہے یعنی انسان کے لئے طبعی و

نظری لحاظ سے حُب ذات اور لذت نفس ہی سبب غایت ہیں اور دوسری کوئی چیز

نہیں اور یہ امانیت کا ایک اثر ہے جو اپنی ذات کی تبدیلی کے علاوہ دوسری کوئی

بات نہیں دیکھتا لہذا اخلاق کا کام یہ ہے کہ اس تاخیر کو پست اور ضعیف کر دے تاکہ

اُس کا تعلق مفاد عامہ اور مصلحت عام کے ساتھ قائم ہو سکے اور بعض کا خیال ہے

کہ اخلاق کا کام یہ ہے کہ وہ نفس انسانی کو اس درجہ ترقی دے کہ انسان کا ملک ”حُب

ذات“ فنا ہو جائے تاکہ عمل کا سبب ”ذاتی نفع“ خود بخود ختم اور یہ عمل مردہ ہو کر

لے اس پر تنبیہ ضروری ہے کہ ہمارے اس قول میں کہ ”ہمیشہ عمل کا باعث لذت نہیں ہوتی“ اور اس قول میں کہ

”جس چیز میں ہم کو شاں ہیں اُس کا حصول انسان کے لئے لذت کا باعث ہے“ بہت بڑا فرق ہے اس کو

کہ دوسرا جملہ تو محض اختلاف ہی نہیں ہے کہ ہم جس چیز کو حاصل کرنا چاہتے ہیں جب وہ وجود میں آجائے تو

چاہتے والے کے لئے لذت کا باعث ہوتی ہے۔ لیکن پہلا جملہ یعنی ”ہمیشہ لذت ہی باعث عمل ہے“ محض اختلاف

رہ جائے اور وہ یہ یقین کرنے لگے کہ اس کی لذت و خیر جماعت کی لذت و خیر کے اندر
مضمحل ہے۔

بہر حال یہ جماعت دقیق سے دقیق اعمال خیر کی تحلیل میں کنج و کاؤ کے بعد
اعمال کا سبب ”ذاتی منفعت“ ہی کو بتاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

”وہ انسان اپنے نفوس کو دھوکا دیتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ہمارے فلاں کام کا باعث
ادار فرض یا عامۃ الناس کی منفعت ہے۔ پس کسی ”ناصر مددگار“ کا یہ قول کہ اُس
کے اس عمل کا باعث مظلوم کی حمایت اور حق کا اظہار ہے۔ یا کسی طبیب کا یہ دیکھنے
کہ ”اُس کے عمل طب کا باعث مریض پر مہربانی اور اُس کی شفا کی خواہش ہے
وغیرہ وغیرہ ہرگز صحیح نہیں ہے۔ دراصل اُن کا مقصد ان دونوں باتوں میں سے ایک بھی
نہیں ہوتا بلکہ ان اعمال سے اُن کا ارادہ ذاتی مصلحت مثلاً حصول مال، حیا
اور شہرت ہوتا ہے۔“

اس مذہب کے قائل میکافیل اور اس کے شاگرد ہیں اور یہ مذہب صرف
دور از صداقت ہی نہیں ہے بلکہ اس کے تسلیم کر لینے سے انسانیت پر بھی سخت
دھبہ لگتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے ایسے انسانی اعمال ہیں جن کا حُب ذات ہی
پرگز تعلق نہیں ہے، اور اُن سے کسی طرح منفعت ذاتی ظاہر نہیں ہوتی مثلاً والدین
کے وہ بہت سے کام جو اولاد کی منفعت کے لئے صادر ہوتے ہیں یا صلحاء و الفقہاء
کے وہ بہت سے اعمال جو خود اُن کے لیے اگرچہ انتہائی دُکھ اور مصیبت کا باعث
 بنتے ہیں مگر محض خدا کی مخلوق کے فائدہ کے لیے اُن سے وجود پذیر ہوتے ہیں۔

اور دوسرا گروہ اس کا قائل ہے کہ (فطری اور طبعی اعتبار سے) انسانی اعمال کے لئے کبھی ذاتی لذت و خیر باعث بنتی ہے، اور کبھی نفع انسانی اور مصلحت عام بہر حال ”عمل“ موثر کا ایک اثر ہے کہ جس کے لیے کبھی فطری ملکات، کبھی دراشت، اور کبھی ماحول سبب بنتے ہیں اور کبھی یہ جمع ہو کر باعث بنجاتے ہیں پس اخلاق کا کارِ منہیسی یہ ہے کہ وہ ان کے درمیان تطابق پیدا کر کے ہر جانب کو ایسا مہذب و مرتب کر دے کہ ان میں کسی طرح تضاد باقی نہ رہے اور جو علماء یہ کہتے ہیں کہ اخلاق کی ڈیوٹی یہ ہے کہ ”ترجیح ذات“ کو مضمحل کرے ”اشارے کے جذبہ کا خوگر بنائے تو درحقیقت یا جمال ہے اُس تفصیل کا جو سطور بالا میں مسطور ہے۔

چنانچہ قدیم علمی عہد میں اخلاق کے مبادی اسی لیے وضع کیے گئے تھے کہ وہ ترجیحِ نفس کے خلاف جنگ کر کے انسان کو اشیاء کی جانب راغب کریں، جیسا کہ مسطورہ ذیل نصائح سے ظاہر ہوتا ہے۔

”لوگوں کے ساتھ وہ معاملہ کر دو جو دوسروں سے اپنے لیے پسند کرتے ہو“

”اپنے بھائی کے لیے وہی پسند کر دو جو اپنے لیے پسند کرتے ہو“

”بلند ہاتھ پست ہاتھ سے بہتر ہے“ وغیرہ وغیرہ

اَنَّ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَوْمُنَ أَحَدٌ حَتَّى يَحِبَّ لَا خِيَابَ
أَدَقَالَ لِحْجَارَهُ فَايَحِبُّ لِنَفْسِهِ (مسلم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم اُس وقت تک مومن کہلانے
کے مستحق نہیں ہو جب تک یہ صفت نہ پیدا کر لو کہ اپنے بھائی (یا فریادار) اپنے پڑوسی کے لئے وہی محبوب سمجھو جو اپنی ذات
کے لئے محبوب سمجھے ہو۔ کہ عن ابن عمر بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ”وهو يذکر الصدقة والتعفف
عن المسئلة“ الید العلیا خیر من الید السفلی والید العلیا المتفقہ والسفلی لھی السائلۃ۔ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے صدقہ اور سوال سے پرہیز کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا اور پرکا ہاتھ نیچے کے ہاتھ سے بہتر ہے۔ اور ادا پر کے ہاتھ

سے خیر کرنا دعا یا دعا اور نیچے کے ہاتھ سے سوال کرنے والا یا دعا مراد ہے (بخاری و مسلم)

اور اس کی وجہ یہ بھی کہ وہ یہ دیکھتے تھے کہ اس خاکدانِ عالم میں بیشتر شر و فساد کا باعث تریحِ نفس اور ایثار کا فقدان ہے۔

سنہلیہ نے ”شرح مذہبِ افلاطون“ میں لکھا ہے کہ انسان میں سب سے بدتر ایک عیب ہے ”جو پیدائش کے وقت سے ہی ہم سب کا رفیق ہے، اور ہر شخص اُس کے متعلق سہل انکاری برتا ہے اور اسی لیے تم کسی ایک کو بھی نہ پاؤ گے کہ وہ اُس سے گلو خلاصی کے متعلق بحث کرتا ہو“ اس عیب کو لوگ حُبِ ذات یا ”ذاتی مفاد“ کے نام سے پکارتے ہیں۔

اگرچہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اُس حُبِ ذات کے لئے بھی بعض حالات میں صحیح جگہ ہے، بلکہ اُس کا وجود ضروری ہو جاتا ہے، اسی لیے طبیعت و فطرت نے اس کو سم میں گوندھ دیا ہے۔ تاہم اس کا فطری و طبعی ہونا ہرگز اس کے منافی نہیں ہے کہ جب یہ جذبہ سے بڑھ جاتا ہے تو یہی ہمارے تمام معائب و جرائم کے لیے مستقل علت بن جاتا ہے کیونکہ بار بار یہ دیکھا گیا ہے کہ انسان کے دل میں جب یہ عقیدہ راسخ ہو جاتا ہے کہ ذاتی مفاد ہر قسم کے حق و صداقت کی مصلحتوں سے بلند و بالا اور برتر ہے تو اُس وقت بہت آسانی کے ساتھ وہ اہم سے اہم فریضہ سے بھی اندھا ہو جاتا اور حق، پاک، اور صادق سے صادق امور تک کے ساتھ بھی بداندیشی کر گزرتا ہے۔

لہذا جو شخص اخلاق کریمہ کا پیکر اور جلیل القدر ہستی بننا چاہتا ہے اس کے لیے کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات یا ذاتی مصالح کو محبوب اور مقدم سمجھے خواہ یہ انفرادی اور شخصی مصلحت خود اپنے لئے ہو یا کسی دوسرے شخص کے لیے وہ درجہ مطلوب نہ پاسکے گا اور ہزاروں ایسی ہلاکتوں میں پڑ جائیگا کہ ان سے نجات پانا مشکل ہو جائیگا۔

”ترجیح نفس“ یا ”ایشار“ کا محرک کیا ہے اس کو روشن کرتے ہوئے بعض علماء نفسیات نے کہا ہے کہ ہر ایک عمل فطری ملکات میں سے کس ملک کا اثر اور نتیجہ ہوتا ہے یا یوں کہئے کہ ہر ایک عمل کا باعث محرک کوئی ملک ہوا کرتا ہے پس اگر ”عمل“ ملک کی خواہش کے مطابق وجود پذیر ہوتا ہے تو اس کے حصول سے انسان ”لذت“ کا احساس کرتا اور اس میں اسی خاص لذت کا لطیف شعور پیدا ہو جاتا ہے اب اگر وہ اس عمل میں عام مخلوق اور مفاد عامہ کے لیے لذت ”یا لذت کا لطیف شعور محسوس کرتا ہے تو اس کا دوسرا نام ”ایشار“ ہے اور اگر فقط اپنی ذات اور نفس کے لیے ہی لذت پاتا ہے تو اس کو ”ترجیح نفس“ کہتے ہیں۔

مثلاً ایک طبیب کو اپنے پیشہ میں درملکات سے تعلق ہوتا ہے ایک مخلوق کا اس کی جانب رجحان، اور دوسرا اس رجحان پر نفس کا احساس مسرت پس اگر اُس نے اپنے اس کام کا رخ ”لوگوں کو علاج کے ذریعہ نفع پہنچانے اور ان پر اس سلسلہ میں اپنی توجہ و عنایت کو مبذول کرنے“ کی جانب رکھا تو اس کا نام ایشار ہے۔ اگر اُس نے اس رجحان کے ساتھ ساتھ اپنی تعریف اور اپنی پسندیدگی کی لذت کو بھی حاصل کیا ہے۔ اس لیے کہ ایشار کا ”مدار“ نفس پر مصائب جھیلنے در لذتوں کو قربان کرنی ہی پر نہیں ہے بلکہ اس غرض و غایت پر ہے جس کے حصول کا ہم ارادہ رکھتے ہیں۔ اور اگر صرف ذاتی فائدہ ہی کو پیش نظر رکھا تو یہ انایت اور ترجیح نفس ہے۔

بہر حال ہم اگر کسی عمل سے عامۃ الناس کی بھلائی کا ارادہ رکھتے ہیں تو یہ ”ایشار“ ہے ”خواہ ہم کو بھی اس سے لذت حاصل ہو“ اور اگر اس عمل سے ہمارا مقصد صرف نفس ہی کی بھلائی ہے تو یہ ”ترجیح نفس“ ہے۔

اثر (ترجیح نفس) اور ایثار | مسطورہ بالا بحث سے تو یہ بخوبی روشن ہو جاتا ہے کہ ترجیح
کے متعلق علماء اخلاق کی رائے نفس (خود غرضی) بذاتہ خلق حسن نہیں ہے اور ایثار اپنی
حقیقت میں خلق حسن ہے اس لئے علماء اخلاق عام طور پر اثر (ترجیح نفس) کی مذمت
اور ایثار کی مدحت کرتے آئے ہیں۔

امام غزالیؒ ”بیان الایثار وفضلہ“ میں فرماتے ہیں :-

واما السخاء فخلق من اخلاق الله سخاوت ۱۰ اخلاق الہی میں سے ایک خلق
تعالیٰ والا ایثار علی درجات ہے اور ایثار اس خلق کے اعلیٰ درجات
السخاء میں سے ہے۔

اور حافظ ابن قیمؒ ایثار پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ایثار، نخل کی ضد ہے
اور یہ سخاوت اعلیٰ درجات میں سے ہے۔ اس لئے کہ سخاوت، جود، اور احسان کے
تین مراتب ہیں۔

(۱) دوسروں پر خرچ کرنا اس کی ضروریات کے لئے کسی کا باعث نہ بنے اور یہ
کہ اس پر شاق نہ گزرے۔

(۲) دوسروں کو اس قدر داد دینا کہ اسے کہ اپنے پاس یا اسی قدر رہ جائے یا اس
اس سے کم باقی رہ جائے۔

(۳) ایک شے خود اپنی حاجت کے لئے ہے مگر اپنی حاجت پر صرف نہ کرے
بلکہ اپنے نفس پر دوسروں کو ترجیح دے یعنی ترجیح نفس کے کامل متضاد رخ کو اختیار کرے
اس بلند درجہ کو ایثار کہتے اور اسی مرتبہ بلند کے اختیار پر قرآن حکیم نے صحابہ
رضی اللہ عنہم کی اس آیت میں مدح فرمائی ہے۔

یوشرون علیٰ انفسہم ولو کان وہ اپنے نفسوں پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں
بہم خصاصہ اگرچہ ان اشیاء کے ساتھ ان کی حاجت واجبہ

اور اس خلق حسن کا وجود انسان پر اللہ تعالیٰ کا بڑا فضل ہے وہ جس کو چاہتا ہے
اس فضل کو عطا کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ فضل عظیم کا مالک ہے۔ پس جب تم لوگوں کو
دیکھو کہ تمہارے اشیاء کے مقابلہ میں اپنے لئے "ترجیح نفس" کو پسند کرتے ہیں تو تم کو
یقین کرنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے خیر کو منتخب کر لیا ہے اور اگے چل کر فرماتے
ہیں۔

اور یہ بھی واضح رہے کہ "اشیاء جیسا عظیم الشان خلق حسن تین بواعث و محرکات
کے بغیر عالم وجود میں نہیں آتا۔

(۱) حقوق اللہ اور حقوق الناس کی عظمت کا لحاظ۔

(۲) نخل کے خلاف جذبہ۔

(۳) مکارم اخلاق کی جانب رغبت۔ یہ ہر سہ محرکات اس لئے ضروری ہیں کہ
انسان مگر حقوق کا احترام ضروری سمجھے گا تو بلاشبہ وہ ان کی ادا اور ان کی بجا رہائیت
اور ان کے ضیاع کی پوری حفاظت کر سکے گا نیز اگر اس کو نخل سے طبعی نفرت ہوگی تو
اس میں جو دو سخا حرکت میں آئے گی اور اشیاء کے درجہ تک پہنچانے میں مدد و معاون ثابت
ہوگی اور اگر مکارم اخلاق کی جانب میلان ہوگا تو اخلاق کریمانہ کے بلند درجہ "اشیاء" کے
وجود پذیر ہونے کے لئے قوی امکانات پیدا ہو جائیں گے۔

تاہم اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حقوق نفس کیسر لائق نظر انداز ہیں، بالافراد ہی حقوق

کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے کیونکہ اگر نفس کے حق کو قطعاً فراموش کر دیا جائے تو انسان اجتماع
اور جماعتی حقوق کے لئے اشیاء کرنے کے قابل ہی نہیں رہے گا اسی لئے حدیث صحیح میں
ہے کہ جب ایک صحابیؓ نے ذات اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ درخواست کی کہ میرے
پاس مال کثیر ہے اور میرے ورثہ میں صرف ایک لڑکی ہے تو کیا مجھ کو اجازت ہے کہ
میں اپنا کل مال راہِ خدا میں دے دوں اور اشیاء کی فضیلت کو حاصل کروں آپ نے
ارشاد فرمایا نہیں کل مال خیرات نہ کرو تب میں نے ددتہائی اور نصف تک دینے کی
اجازت طلب کی مگر آپ منع فرماتے رہے آخر میں نے عرض کیا اچھا ایک تہائی مال
دے دوں آپ نے فرمایا خیر ایک تہائی کی وصیت کر سکتے ہو اور یہ بہت کافی ہے اور
اس کے بعد ارشاد فرمایا ”اپنی اولاد کو غنی چھوڑ کر مرنا اس سے بہتر ہے کہ تیری موت کے
بعد اولاد فقر و فاقہ کی وجہ سے لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلا کر مانگتی پھرے“

”اشیاء“ میں اعتدال کے اس اصول کو امام غزالیؒ، حافظ ابن قیمؒ اور شاہ
ولی اللہؒ نے بھی مختلف مقامات پر واضح کیا ہے اور عصر جدید کے مشہور عالم اخلاقیات
اسپنسر نے بھی اپنے انداز میں اس حقیقت کو بیان کیا ہے ہر برٹ اسپنسر کہتا ہے کہ

ترجیح نفس اور اشیاء ان دونوں میں سے کسی ایک میں بھی مبالغہ کیا جائے تو اس سے
مقصد اصلی ضائع ہو جاتا ہے اس لیے کہ اگر انسان اپنی لذت ہی کو نشانہ بحث بنائے
تو یہ حصول لذت کی بدترین راہ ہے کیونکہ ہر ایک انسان فطری طور پر دوسرے کا محتاج
ہے اور یہی حال اشیاء کا ہے۔ اس لیے کہ اگر انسان اپنے ہر عمل میں صرف دوسروں
کے فائدہ کا ہی قصہ کرنے لگے تو یہ خود ان ہی کے مصالح کے لئے عظیم ترین نقصان کا
موجب ہو گا کیونکہ اس حالت میں وہ اپنے نفس کے مصالح کو ترک کر کے اس سے

بے پردا ہو جائے گا، اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ کمزور پڑ جائے گا اور پھر یہ دوسروں کی بھلائی اور
اُن کے مصالح سے بھی عاجز و درماندہ ہو کر رہ جائے گا۔

اور یہ کہنا کسی طرح صحیح نہ ہوگا کہ اس کی بھلائی کے لیے کوئی دوسرا شخص عمل کرے گا۔
اس لیے کہ دوسرے میں یہ قدرت کہاں ہے کہ اُس کی حاجات و ضروریات سے اُس کے
بتائے بغیر واقعت ہو سکے۔ اور اپنی ذات کی طرح دوسرے کی فلاح و بہبود کر سکے۔

اسنپسر کی سبقت کا حاصل یہ ہے کہ نہ ہم کو محض ترجیح نفس کا عامل ہونا چاہیے
اور نہ محض ایشار کا، بلکہ ضرورت ہے کہ ان دونوں کے درمیان ہم ایک معتدل راہ اختیار
کریں اور حسب موقع دونوں کو کام میں لائیں۔

اور جب انسان صحیح علم کی روشنی سے بہرہ ور ہو جاتا ہے تو اس میں ترجیح نفس
اور ایشار دونوں کے صحیح استعمال کا فکر صحیح پیدا ہو جاتا ہے۔ اور وہ اپنی بھلائی جماعت کی
بھلائی میں دیکھنے لگتا ہے۔ اور اُس کو اپنا نفس، جسم کامل کا ایک "عضو" نظر آتا ہے اور وہ
سمجھتا ہے کہ عضو کا فائدہ، جسم کا فائدہ ہے، اور جسم کا فائدہ عضو کا فائدہ۔ اور ان دونوں
میں سے کوئی دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔

خلق

اخلاق کے نفسیاتی مباحث کی تفصیل و شریح کے بعد اب "خلق" کی تعریف اس
طرح کی جاسکتی ہے کہ مسلسل کسی عمل کے جو پذیر ہوتے رہنے سے ارادۃ السانی اگر کسی
عمل کا خوگر ہو جائے اور وہ اس کی عادت بن جائے تو اُس عادت بن جانے اور خوگر ہو جانے

کا نام "خلق" ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ انسانی درجات میں سے کسی رجمان کا اپنے استمرار اور تسلسل کی وجہ سے غالب آجانا "خلق" ہے پس اگر یہ رجمان اپنی حقیقت میں خوب اور بہتر ہے تو اس کا نام "خلق حسن" ہے اور اگر قبیح اور معیوب ہے تو اس کو "خلق سور" (بد خلقی) کہا جاتا ہے۔

اب اگر کسی شخص میں کوئی رجمان خاص طور پر غالب نہ ہو اور وہ اُس کا خوگر بھی نہ ہو اور تو اس رجمان کو خلق نہ کہیں گے۔ مثلاً ایک شخص حسب اتفاق داد و دہش کی جانب مائل ہو اور کسی کو عطاء و بخشش کر دے مگر اُس کا عادی نہ ہو، اور کسی دوسرے موقع پر جمع و دولت کی جانب اُس کا میلان ہو اور وہ خرچ سے ہاتھ روک لے مگر اس کا بھی خوگر نہ بنا ہو تو ایسا شخص نہ کریم ہے نہ بنجیل اور اس صفت خاص میں اس کو کسی مستقل خلق کا مالک نہیں کہا جاسکتا۔

دنیا میں ایسے بہت سے انسان ہیں جو اس معنی کے اعتبار سے صاحبِ اخلاق نہیں کہے جاسکتے کیونکہ اُن کے میلانات و درجات کے اندر جلد بلد تغیر ہوتا رہتا ہے انہوں نے اگر کسی کریم کو دیکھا تو طبیعت کرم کی طرف مائل ہو گئی اور نیک خرچ پر آمادہ ہو گئے، اور اگر کسی بنجیل سے واسطہ پڑ گیا اور اُس نے بنجیل کی طرف متوجہ کر دیا تو اُدھر ٹھک گئے اور بنجیل اختیار کر بیٹھے۔ غرض کہ بھی کسی ایک حالت پر قائم نہیں رہتے۔

کسی صفت کا عادت یا خون کر "خلق" کہلانا اور حسب اتفاق اعمال کا صدور خلق نہ سمجھا جانا اس حقیقت کو ردِ شن کرتا ہے کہ دراصل "خلق" ایک نفسیاتی صفت و کیفیت کا نام ہے اور اس لئے وہ انسان کی ذات سے جدا کوئی شے نہیں ہے البتہ اس نفسیاتی صفت کا ایک خارجی مظہر ضرور پایا جاتا ہے جس کو علم الاخلاق کی اصطلاح

میں "کردار" کہتے ہیں اور یہی کردار کسی "خلق" کی موجودگی کے لئے دلیل اور مظہر بنتا ہے۔ مثلاً جب تشابہ اسباب و حالات میں ایک شخص داد و دہش اور سخاوت سے متصف پایا جائے اور اس نیک صفت کا خوگر نظر آئے تو اس کا یہ کردار دلیل ہے اس امر کی کہ یہ شخص کریم الاخلاق ہے لیکن اگر یہی عمل حسب اتفاق کبھی کبھی اس سے صادر ہوتا ہو مگر اس کا کردار نہ بن سکا ہو تو اس عمل کا گناہ ہے وہ وجود پذیر ہونا "خلق" نہیں کہلایا جاسکتا۔

بہر حال جس طرح درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے اسی طرح خلق حسن ان اعمال صالحہ سے پہچانا جاتا ہے جو ایک خاص نظم و انتظام کے ساتھ عالم وجود میں آتی ہیں **خلق کی** گذشتہ صفحات میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ "خلق" میں تبدیلی بھی ہو سکتی اور **تربیت** اس کو تربیت بھی دی جاسکتی ہے تو اب ان امور کو زیر بحث لانا ضروری ہے جو خلق کی تربیت کے لئے مفید ہوں کیونکہ ایسے بہت سے امور ہیں جن کو ہم خلق کی رتنی و تربیت میں معین و مددگار پاتے ہیں۔

(۱) وسعت نظر کی تخلیق - جدید علماء اخلاق میں سے ہربرٹ اسپنسر اس کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے اور یہ صحیح بھی ہے۔ اس لیے کہ کوتاہ اندیشی بہت سے رذائل کا منبع اور معدن بنتی ہے، اور کوتاہ عقلی و کور دماغی سے کسی صورت میں بھی بلند اخلاقی پیدا نہیں ہو سکتی۔ علماء اسلام تو عموماً اسی رائے پر متفق ہیں اس لئے کہ قرآن حکیم نے جگہ جگہ خاندان، نسل، قوم اور مذہبی گروہ بندی کو تنگ نظری اور کوتاہ اندیشی قرار دے کر انسان کو حق و صداقت کے تجسس و قبول کے لئے وسعت نظر و فکر کی دعوت دی اور روشن دلائل و براہین کو اس کا ذریعہ ٹھہرایا۔ چنانچہ جب مشرکین کو نے بت پرستی کے جواز

میں یہ کہا کہ ہیں اس کے حسن و قبح سے کوئی مطلب نہیں ہمارے لئے یہ کافی ہے کہ ہم نے
آباد و اجداد کو اسی مشرب پر پایا تو قرآن حکیم نے ان کی اس نسلی عصبیت و کوتاہ نظری کا
رد کرتے ہوئے کہا کہ اگر باپ دادا حقیقت سے بے بہرہ اور گم کردہ راہ ہوں تب بھی ان
کی پیروی پر مجبور ایک ہوا اور باطل حرکت ہے اللہ تعالیٰ نے عقل اس لئے عنایت فرمائی
ہے کہ انسان اس کے ذریعہ روشنی اور راہِ مستقیم کو تلاش کرے اور یہ جب ہی ممکن ہے کہ
نظر و فکر کا دامن وسیع ہوا اور نسلی عصبیت کی کوتاہ بینی سید راہ نہ بنے

بہت سے ایسے غیر متدین اور وحشی قبائل ہیں جن کا یہ اعتقاد ہے کہ "الضائف"
صرف اپنے ہی افراد کے ساتھ کرنا ضروری ہے اور غیروں کا مال چھین لینا، اور ان کا خون
بہا دینا، یہ کوئی ظلم یا نا انصافی کی بات نہیں ہے، تو یہ سب کوتاہی عقل ہی کے نتائج ہیں
اگر فکر کا دائرہ تنگ ہو گا تو پھر اس سے اخلاق بھی دنی اور لپست ہی پیدا ہونگے جیسا کہ ہم
تزیج نفس (انانیت) کی صورت میں رات دن مشاہدہ کرتے ہیں کہ ایسا شخص بجز اپنی
ذات کے فائدہ کے اور کچھ پسند نہیں کرتا، اور وہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ میرے علاوہ عالم کا
کوئی وجود خیر اور بہتری کا مستحق نہیں ہے۔

تنگ دامن فکر، کوتاہی عقل، اور انانیت ان سب کا علاج
ہی ہے کہ قدر و فکر کے دائرہ کو وسیع کیا جائے اور
سمجھنے کی سعی کی جائے کہ جماعت میں اس کی
صحیح قدر و قیمت کیا ہے اور یہ کہ وہ جسم (جماعت)
کا ایک عضو (فرد) ہے اور اس کا یہ گمان صحیح نہیں ہے کہ وہ "دائرہ کا
مرکز" ہے بلکہ جماعت کے دوسرے افراد کی طرح محیط پر ایک "نقطہ" کی طرح ہے۔

تنگ نظری، انسان کی عقل کو شل اور مغلوب کر دیتی، اور حق بنی سے محروم رکھتی ہے۔ اور عقل سے جو احکام صادر ہوتے ہیں (خواہ وہ احکام علمیہ ہوں یا اخلاقیہ) اُن کو ٹھٹھا یا باطل کر دیتی ہے۔

ایک پروفیسر نے کیلیفورنیا یونیورسٹی میں ایک مجلسِ مذاکرہ منعقد کی اور بر سبیلِ تذکرہ یہ بیان کیا کہ الاسکا کے بعض پہاڑ کیلیفورنیا کے پہاڑوں سے زیادہ بلند ہیں ختمِ مجلس کے بعد ایک طالبِ علم آگے بڑھا اور کہنے لگا کہ

”آپ کی مجلسِ مذاکرہ میں بعض باتیں ایسی تھیں جن سے میرے روبرو ذاتِ قلبی کو صدمہ پہنچا۔ ہم کیلیفورنیا کے باشندے ہرگز اس کو برداشت نہیں کر سکتے کہ ہمارے کان پر سنیں کہ کسی مقام کے پہاڑ بھی ہمارے پہاڑوں سے بلند ہیں“

یہ کوتاہِ عقلی کی ایک روشن مثال ہے کہ اُس میں اُس کی وطنیت نے اتنا بھی حوصلہ نہ چھوڑا کہ وہ یہ سن سکے کہ اُس کے پہاڑوں سے دوسری جگہ کے پہاڑ بلند ہیں۔ اس کشمکشِ حیات میں انسانوں کی بہت بڑی تعداد اسی تنگ نظری کی شکار ہے اور اسی تنگ نظری سے اُن کے اعمال صادر ہوتے اور اُن کے اخلاق وجود پذیر ہوتے ہیں اس سلسلہ میں عبرت کے لئے وہ مناظر کافی ہیں جو مختلف مذاہب کی پیرو جماعتوں کے درمیان بغیر کسی صحیح سبب کے جنگ و پیکار کی صورت میں نظر آتے ہیں۔ یہی ”تنگ نظری“ ہے جس نے لاکھوں انسانوں کے خونِ ناحق سے ہاتھ دھوئے، فتنہ و فساد اور قتل و غارت کو جائز رکھا، اور مذہب جیسی پاک اور مقدس شے کو بھی اس آلودگی سے محفوظ نہ رہنے دیا، اور صرف یہی نہیں بلکہ اگر تم ایک قوم کا دوسری قوم کے ساتھ کیا طرزِ عمل رہا ہے، اس کا جائزہ لو گے، اور یہ معلوم کرو گے کہ کسی ایک قوم کا فرد دوسری اقوام

کے عادات و اعمال پر کس قسم کا حکم لگانا ہے؟ تو تم کو معلوم ہوگا کہ وہ اپنی قوم کے حق میں سخت گروہ بندی نظر آئے گا، اور اُس کے معاملہ میں ہرگز منصف ثابت نہ ہوگا۔ اور یہی جانبزداری کرتا ہوا پایا جائے گا۔ اور قومی تعصب کا یہ سلسلہ اُس کو اس حد تک بھی پہنچا دیا کرتا ہے کہ وہ ظلم کو عدل اور عدل کو ظلم شمار کرنے لگتا ہے۔ چند صدیوں سے یورپ کے دیور استبداد نے قومیت اور وطنیت کے نام سے دوسری قوموں اور ملکوں پر مظالم اور بربریت کا ایسا بے پناہ اور ہولناک جال بھپایا ہے کہ اُس کے سامنے تاریخ عالم کے ظلم و استبداد کی وہ سب داستانیں گرد ہو کر رہ گئیں جو کسی قسم کی بھی "تنگ نظری" کے باعث صفحہ دنیا پر وجود میں آچکی ہیں۔ اس لئے بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یورپین قومیت و وطنیت کی "تنگ نظری" کے سامنے ہر قسم کی تنگ نظریاں پیچ میں، فرق صرف اس قدر ہے کہ اور کوتاہ نظریوں کا نام جہالت ہے اور دور جدید کی ان تنگ نظریوں کا نام علم اور روشنی ہے۔

انسان کا اس گروہ بندی اور تنگ نظری سے اس وقت تک نجات پانا مشکل ہے جب تک وہ حقیقت کا والد و شیدائین بن جائے اور اس کی محبت تمام مصنوعی حدود پر قابو نہ آجائے کیونکہ "نظر حقیقت" ہی ایسا تریاق ہے جو ذاتی اور جماعتی دونوں قسم کی کوتاہ نظریوں اور تنگ نظریوں سے نجات دلاتی ہے۔

اس حالت پر پہنچ کر بلاشبہ وہ وسیع النظر ہو جائے گا اُس کی قوت، فیصلہ صحیح ہو جائے گی اور اُس کے نتیجہ میں اُس کی اخلاقی زندگی میں رفعت و بلندی جلوہ گر نظر آنے لگے گی۔ اسلام نے "تفکر فی خلق اللہ" کی دعوت اسی بنا پر دی ہے کہ انسان جس قدر خالق کائنات کی مخلوق میں فکر و غور سے کام لے گا اُس کی وسعت نظر اسی قدر ترقی کرتی جائے گی اور وہ خدا اور بندہ کے درمیان اور مخلوق خدا کے باہم صحیح حقوق و فرائض کو پہچان

سکے گا۔ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:-

تفکرونی ساعة خیر من قیام لیلة
ایک گھڑی کا غور و فکر رات بھر کی عبادت کے بہتر ہے

اچھوں کی | دوسری چیز جس سے ”خلق“ تربیت پاتا ہے نیکوں کی صحبت ہے اس
صحبت | لے کہ انسان تقلید کا بہت عاشق اور حرص ہے اور جس طرح وہ اپنے ماحول
کے انسانوں کی ہیئت و صورت کی نقل اُتارتا، اور پیروی کرتا ہے اُسی طرح اُن کے اعمال
و اخلاق کی بھی تقلید کرتا ہے۔

ایک دانا کا قول ہے:-

”تم مجھ کو اپنے ہم مجلس کا حال بناؤ تو میں تم کو بتا دوں گا کہ تم کون ہو اور کیا ہو“

چنانچہ بہادر وں کی صحبت بزدلوں کے دلوں میں بھی شجاعت پیدا کر دیتی ہے، اسی
طرح دوسری صفات کا حال ہے کہ صحبت اپنا اثر کئے بغیر نہیں رہتی۔

اسلامی علم الاخلاق میں بھی اس کو بہت اہمیت حاصل ہے چنانچہ سرور کائنات
مادی اعظم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عالی ہے:-

الوحدۃ خیر من جلیس السوء برے ہم نشین کے مقابلہ میں تنہائی بہتر ہے اور

والجلیس الصالح خیر من الوحدۃ اچھے آدمیوں کی ہم نشینی تنہائی سے بہتر ہے

اور حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:-

من الناس مفاتیح للخیر مغالین للشر بعض لوگ نیکوں اور بھلائیوں کے لئے

وہم بذلک اجرو من الناس مفاتیح للشر کبھیاں اور بُرائیوں کے لئے ہیں اور اس

للشر مغالین للخیر و علیہم بذلک اجر کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے پاس اُن کے یہ

لے من ابی الدرداء ابن عساکر لے عن ابی ذر یحییٰ فی شطب الا بیان

اجر و ثواب ہے اور بعض لوگ برائیوں کی
کھیاں اور بھلائیوں کے تارے ہیں اور اس کی
درجہ سے اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان پر گناہوں کا
بار جو ہے۔

اور قرآن عزیز نے تو یہ حکم دے کر

کو نواع الصدقین

سچے نیکو کار لوگوں کے رفیق بنو

اس حقیقت کو نمایاں طور پر آشکارا کر دیا ہے۔ مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے

جوامع الکلم اس کی زندہ جاوید شہادت ہیں۔ چنانچہ ارشادات عالی ہیں :-

العفو لا یزید العبد الا عزاً کسی شخص کو اس کی بُرائی پر معاف کر دینا معاف

کرنے والے کی عزت کو دوبالا کرتا ہے۔

ان البر والصلة یطوون الاسماء اگر کسی بستی کے لوگ اچھے اعمال کے خوگر بھی نہ

ہوں تب بھی دوسروں کے ساتھ بھلائی اور

صدر می کا خوگر ہونا عمروں کی درستی شہدوں کی

آبادی درونق اور مال کی بہتات کا باعث ہوتا ہے

العدا کا دین

راست گوئی دین ہے

الصمت سید الاخلاق

بُرائی سے سکوت سب سے بُرا خلق ہے

حسین المرء عقله ومن لا عقل له

انسان کا دین اس کی عقل کے ساتھ وابستہ

لا دین له

ہے اور جو صاحب عقل نہیں وہ دین سے محروم ہے

لے کنز العمال مقول الزاہر عسکر

ان الله تعالى يحب عن عباده الله تعالى اپنے غیر متذنبوں کو بہت

الغیور پسند کرتا ہے۔

بہت سے مشاہیر نے کمالِ شہرت کے متعلق بیان کیا ہے کہ ان کو یہ دولت کسی ایک یا چند ایسے نیکو کار انسانوں کی صحبت سے نصیب ہوئی جن کی نیکی نے ان میں اثر کیا اور ان کے خوابیدہ جوہر اس کی وجہ سے بیدار ہو گئے اور پھر وہ مشاہیر و ناموران دنیا میں شمار ہونے لگے۔

(۳) مشاہیر اور جلیل القدر رہنماؤں کی سیرت کا مطالعہ — یہ اس نے کہ ان کی ”زندگی“ پڑھنے والے کے سامنے تصویر بن کر آ جاتی اور اس کو ان کی تقلید و اتباع کا الہام کرتی ہے کیونکہ جب کبھی مشاہیر اور قوی ہیر و کی زندگی کے حالات پڑ جائیں تو ناممکن ہے کہ پڑھنے والے کے دل میں یہ محسوس نہ ہو کہ ایک نئی روح ہے جو اس کے قالب میں بھونکی جا رہی ہے، اور اس طرح اس کے غرائم میں ایسی حرکت پیدا ہوتی ہے کہ وہ بڑے سے بڑے کام پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ اور ایسا بار بار ہوا ہے کہ جب کسی نے کوئی بڑا کام کیا ہے تو اس کا باعث وہ واقعہ بنا ہے جو کسی عظیم الشان رہنمایا جلیل القدر ہیر و سے منسوب اس کے سامنے بیان ہوا ہے۔

اور اس نوع کے قریب قریب ”امثلہ“ اور اقوالِ حکمت ہیں، یہ بھی نفس میں قوتِ عمل کو بڑھانے اور ترقی دیتے ہیں اور ذہن میں ان کا حضور بہت زیادہ آسانی کے ساتھ ہو جاتا ہے۔ اور ان امثال و حکم میں مجموعہ معانی اس طرح مرکوز ہوتے ہیں جس طرح پانی کے قطرہوں میں بخارات پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔

(۴) اعمالِ خیر میں سے کسی مفید عام نوعِ عمل پر اقدام — تربیتِ خلق کے

سلسلہ میں جس علاج کے مفید اور کارگر ہونے کو بہت زیادہ اہمیت دیا جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ انسان اپنے لئے اعمالِ خیر میں سے ایسی نوعِ عمل کو مخصوص کرے جو مفیدِ عام ہو، اور اس طرح اس کو اپنا نصب العین اور منہائے نظر بنائے کہ جو کچھ بھی کرے اُس کے اثبات و تحقیق کے لئے ہی کرے اور اس مقصد و غایت کے لئے بہت سے اعمالِ خیر مہیا ہیں اس لئے انسان مختار ہے کہ وہ اپنے استعداد اور اپنے رجحانات کے مطابق اُن میں سے جس کو چاہے پسند کرے۔ مثلاً علمی مباحث اور اُن کا نقد و تبصرہ اور اقتصادی، سیاسی مذہبی سلسلہ سے متعلق مسائل علمی و عملی میں قومی و ملی نشوونما کے لئے جدوجہد۔ ان میں سے کسی نہ کسی شاخ سے انسان کو ضرور لگاؤ ہوتا ہے اور وہ اُس کا عاشق و فدائی کہا جاتا ہے، اور یہی وہ ذرائع ہیں جن کی وجہ سے اُس میں دوسروں سے محبت کرنے کا جذبہ بڑھتا اور فضیلت کو اُس کے اندر عمدہ غذا اور بہترین نشوونما کا موقع ملتا ہے۔ اور اگر یہ نہیں ہے تو پھر انسان کی زندگی نہایت تنگ و تاریک اور حقیر زندگی ہے جو فکر و ذات کے محدود دائرہ کا قدرتی تقاضہ ہے۔

(۵) نفس کو ایسے اعمال کا خوگر بنانا جس سے اس کے طبعی رجحانات و عواطف کا زور ٹوٹ سکے اور اس کو مغلوب کیا جاسکے اس کے لئے از بس ضروری ہے کہ روزانہ کم از کم ایک کام ایسا ضرور کیا جائے جس سے نفس میں اطاعت کی خو پیدا ہو اور قوتِ مقابلہ کو تقویت پہنچے اور یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہے کہ نفس داعیِ خیر کو لبیک کہنے لگے اور داعیِ شر کا نافرمان بن جائے۔
ارسطو کہا کرتا تھا:-

”جب انسانی اخلاق میں سے کوئی خصلت عدل و اعتدال سے متجاوز ہو جائے تو اُس کو

اعتدال پر آنے کی ترکیب یہ ہے کہ اُس کی ضد کی جانب میلان اختیار کیا جائے۔ پس اگر نفس میں کوئی شہوانی جذبہ قدرے جدا اعتدال سے بڑھا ہوا محسوس ہو تو ضروری ہے کہ نفس کو قدرے زہد کی جانب مائل کر کے اُس کو کمزور کر دیا جائے۔

یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ انسان اگر بڑے خُلق سے نجات پانا چاہتا ہے تو اس کی خیر اسی میں ہے کہ وہ اس کے فکر و غم میں مبتلا نہ رہے۔ اور اس بارہ میں اپنے نفس کو طویل محاسبہ سے پریشان نہ کرے بلکہ اس کی کوشش کرے کہ اُس کی جگہ ایک نیا اچھا خُلق پیدا ہو جائے۔ اس لئے کہ فکر اور محاسبہ میں طول دنیا کبھی انقباضِ نفس کا باعث ہو جاتا اور یہ احساس پیدا کر دیتا ہے کہ نفس اس معاملہ میں سید کمزور اور ناتقص ہے، اور اس طرح اعتمادِ نفس جاتا رہتا ہے جو بیدِ مضرب ہے اور اگر اس کے برعکس سابق خُلقِ بد کی جگہ نئے خُلقِ نیک کے پیدا کرنے کی سعی کی جائے گی تو اُس کے نفس میں نشاط اور سرور پیدا ہوگا اور اُس کے سامنے اُمید کا دروازہ کھل جائے گا۔

پس اگر کوئی شخص "شرابی" ہے تو اُس کو اس فکر میں گھلنے کی ضرورت نہیں کہ وہ شرابی ہے بلکہ صرف اسی قدر توجہ کافی ہے کہ اس کی یہ عادت بدل جائے اور اس کے لئے اُس کو چاہئے کہ وہ اپنی توجہ کو کسی جدید اچھے عمل کی طرف پھیر دے۔ مثلاً کسی دلچسپ کتاب کا مطالعہ، یا کسی ایسے اہم کام میں مصروفیت، جو اُس کی تمام توجہ کو اپنی طرف جذب کرے، اور اُس کی شراب نوشی کو یکسر بھلا دے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے اوقات کو فضول مقامات میں، یا لہو و لعب کی مجلس میں ضائع کرتا ہے تو اُس کو چاہئے کہ وہ تبدیلی مقام کر کے کسی نئی جگہ اور نئی مجلس کو اختیار، اور اپنے نفس میں مفید کاموں کی محبت پیدا کرے۔ اس طرح یقیناً اُس کی "بری عادت" "اچھی عادت" میں تبدیل ہو جائے گی، اور وہ

کافی نشاط و سرور محسوس کرے گا۔

وجدان۔ ضمیر

انسان اپنے نفس کی گہرائی میں ایک قوت کو محسوس کرتا ہے جو اُس کو بُرے کام سے اُس وقت روکتی ہے جب وہ اُس کے کرنے پر ترغیب دیا جاتا ہے، اور وہ برابر اُس کے درپے رہتی ہے کہ کسی طرح اُس کو وہ عمل نہ کرنے دے، اور جب وہ اس عمل پر اصرار کرتے ہوئے اُس کو شروع کر دیتا ہے تو وہ اُٹھاؤ عمل میں محسوس کرتا ہے کہ اس قوت کے اثر کو نہ مانتے کی وجہ سے اُس کو راحت و اطمینان اور سکونِ قلب حاصل نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ اس عمل کو کر گزرتا ہے تو پھر یہ قوت اُس کو اس عمل پر زبرد تو بیخ کرتی اور وہ اپنے کئے پر نادم نظر آتا ہے۔

اسی طرح یہ قوت اُس کو ”واجب اور ضروری اعمال“ کے کرنے کا حکم دیتی ہے، اور اگر وہ حکم کے زیر اثر اس عمل پر اقدام کرتا ہے تو پھر اُس کے دوام و استمرار پر جبری بناتی ہے، اور جب وہ اس کو مکمل کر لیتا ہے تو اطمینان اور راحت پاتا اور نفس کی رفعت و بلندی کو محسوس کرتا ہے۔

اسی امر و ناہی (حکم کرنے والی اور منع کرنے والی) قوت کا نام ”وجدان“ ہے۔ اور انسان میں یہ قوت، عمل سے پہلے عمل کے ساتھ اور عمل کے بعد برابر کا ذخیرہ، نظر آتی ہے۔

عمل سے پہلے ضروری عمل کی ہدایت کرتی، اور نا واجب عمل سے خوف دلاتی ہے اور عمل کے ساتھ ساتھ رہ کر عملِ صالح کے اہتمام، اور عملِ بد سے پرہیز پر بہادر

بناتی رہتی ہے اور عمل کے بعد اطاعت و فراہم داری کی حالت میں راحت و سرور سے کراتی اور نافرمانی کی صورت میں ذلت و ندامت عطا کرتی ہے۔

ہم اس دھند کا احساس اس طرح کرتے ہیں کہ گویا وہ ایک آواز ہے جو سینہ کی گہرائی سے بلند ہو رہی ہے اور ہم کو ضروری کاموں کا حکم کرتی اور اس کے نہ مانتے پر خوف دلاتی ہے، ”اگرچہ ہم کو اُس کے حکم کی تعمیل میں امید خزا، اور اُس کی مخالفت میں خوف سزا مطلق نہ ہو“

غور کیجئے کہ ایک محتاج کو ایک چیر پڑی ہوئی ملتی ہے، اور اُس کو یقین ہے کہ اُس کے پروردگار کے سوا کوئی شخص اُس کو نہیں دیکھ رہا ہے اور نہ وہ قانونی دستبرد میں آسکتا ہے۔ لیکن اس یقین کے باوجود وہ مالک کے پاس جا کر اُس کو سونپ دیتا یا حکومت میں داخل کرتا ہے تو فیصلہ کیجئے کہ اُس کو کس شے نے اُس پر آمادہ کیا؟ دھند نے یا ضمیر نے! کیونکہ یہاں دھند یا ضمیر کے علاوہ اور کوئی شے نہیں ہے۔ وہ انسان کو ادا کے فرض پر صرف خارجی ثواب و عقاب کی وجہ سے برا نیگتہ نہیں کرتا بلکہ نفس کو راحت دینے اور ندامت کے عذاب سے محفوظ رکھنے کی غرض سے آمادہ کرتا ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں۔ انسان اپنے اندر دو آوازیں محسوس کرتا ہے ایک۔ صوتِ دوسوا اور دوسری صوتِ دھند۔ اور دونوں ایک دوسری کے مقابلہ میں نفرت و رغبت کی آوازیں ہیں۔ یہ اس لئے کہ انسان میں دو قسم کے رجحانات پائے جاتے ہیں بھلائی کا رجحان اور بُرائی کا میلان پس جب کبھی بُرائی کے رجحان کا قلع قمع ہو جاتا ہے تو انسان اپنے اندر دوسوا کی آواز کو سنتا ہے کہ وہ اُس کو شر سے روک رہی۔ اور خیر کی جانب بٹا رہی ہے اس لیے یوں کہنا چاہئے کہ دوسوا اُس شر کی آواز ہے جو خیر کے غالب آنے کے وقت سُنی جاتی ہے، اور دھند اُس خیر کی آواز ہے جو شر کے غالب آ جانے کی حالت میں سنائی دیتی ہے لہذا

صلح اور نیک انسان وہ ہے جو شفقت، عدل، اور کرم جیسی عمدہ صفات کے رجحانات کو زندہ رکھے اور اُن کی متضاد صفات کے میلانات کا قلع قمع کر دے۔ اور صورت و سوا اس کی جانب مطلق توجہ نہ دے مگر ان رجحانات کے قلع قمع ہو جانے کے باوجود کوئی ایسی شے ضرور موجود رہتی ہے جو ہر دقت اس تاک میں ہے کہ ان رجحانات بد کے لئے کہیں ذرا سا سُرھانے کا بھی موقعہ ہاتھ آجائے تو وہ نمایاں ہو سکیں۔ اور انسان کو شر کی جانب بہکا لیا جائے۔ ان ہی کو دوسوا (Temptation) کہتے ہیں۔

اور اس کے برعکس خبیث انسان وہ ہے جو ظلم، انانیت، جیسے رجحانات کو حیات نازہ بنائے اور باقی رکھے، اور خیر کے رجحانات کو فنا کرتا رہے، مگر یہ تباہ شدہ رجحانات کسی نہ کسی منہدم سے ظاہر ہوتے اور اُس کو اپنی اطاعت اور فرمانبرداری کی دعوت دیتے، اور بدی کے راستے پر قائم رہنے سے خوف دلاتے رہتے ہیں اسی آواز کا نام وجدان یا ضمیر (Conscience) ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ وجدان کے پیغامات امر و نہی انسان کے درجاتِ رفعت و بلندی کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ کیونکہ ایک انسان ایک عمل پر اپنے وجدان میں سخت لامنت و نفرت محسوس کرتا ہے لیکن دوسرا انسان اُسی عمل پر اپنے وجدان میں یہ بھی محسوس نہیں کرتا کہ یہ کوئی بُرا کام بھی ہے۔

اس لئے بہترین انسان وہ ہے جو ”انسانیت کے اعلیٰ مرتبہ“ پر فائز ہو اور اُس کے وجدان کا شعور نہایت تیز اور ذکی الحس ہو۔

وجدان کا حیوانات میں بہت سے ایسے گروہ ہیں جن میں خاص خاص عادات پائی جاتی ہیں اور آپس میں اُن عادات ہی کی بنا پر وہ پہچانے جاتے ہیں اور اُن کے

افراد میں سے جو فرد بھی اُن مخصوص عادات کی مخالفت کرتا ہے وہ گروہ کے نزدیک قابلِ سزا سمجھا جاتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر فرد کچھ نہ کچھ یہ شعور ضرور رکھتا ہے کہ ہمارے لئے کچھ ایسے کام ہیں جو کرنے کے ہیں، اور کچھ ایسے جو نہ کرنے کے ہیں۔

چونٹی، شہر کی کھٹی اور گٹا اسی قسم کی جماعتوں میں سے ہیں، ان کو ادارہ فرض کے لئے ایک قسم کا ادراکِ طبعی حاصل ہے۔ اور گٹا اگر انسان کی صحبت میں رہنے لگتا ہے تو اُس کا یہ شعور اور بھی ترقی کر جاتا ہے، اور اگر کبھی خفیہ طور سے وہ کسی جرم کا ارتکاب کر بیٹھا یا اپنے مالک کی مرضی اور حکم کے خلاف کچھ کر گزرتا ہے تو اُس کے بعد ہم اُس کو ایک قسم کے اضطراب و قلق میں مبتلا پاتے ہیں۔ یہ دراصل وجدان ہی کا جرثومہ ہے جو اس کیفیت کا موجب بنتا ہے۔ اور یہی جرثومہ اگر اُس میں زیادہ ترقی کر جاتا ہے تو پھر انسان کی طرح اُس میں بھی نمایاں نظائر لگتا ہے۔

پس جبکہ انسان ”فطرۃً“ اجتماعی زندگی کی جانب مائل ہے تو اُس کی تخلیق بھی اسی طرح ہوئی ہے کہ اُس کا رجحان ایسے اعمال کی طرف ہو جن سے اُس کی جماعت راضی اور خوش ہو، اور وہ ایسے اعمال کا مخالفت ہو جن کو جماعت قابلِ نفرت سمجھے۔

یہ جرثومہ ایک چھوٹے سے بچہ کے اندر تک پایا جاتا ہے، کبھی اُس پر اگر شرمندگی کا آثار فاری ہوتے ہیں تو ہم اُن کو اُس کی نگاہ سے پہچان لیتے ہیں، اور اُس کا اضطراب و قلق ہم کو بتا دیتا ہے کہ اُس سے ضرور کوئی خطا سرزد ہوئی ہے۔

انسان میں یہ جرثومہ اُس کے جسمانی نشوونما کے ساتھ ساتھ بڑھتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ انسان کو اس حد پر پہنچا دیتا ہے کہ جب وہ ادارہ فرض سے عہدہ برآ ہوتا ہے تو اس کو مسرت و خوشی اور فرحت و انبساط سے بالالال کر دیتا ہے۔ اور اگر ادارہ فرض

کے خلاف اُس سے کوئی کام سرزد ہو جاتا ہے تو اُس کو تاسف و ندامت سے گھلا دیتا ہے
 انسان میں اگرچہ یہ ”شعور“ طبعی اور فطری ہے اس لیے جاہل انسان میں بھی پایا
 جاتا ہے۔ مگر انسان کے تمام قومی و ملکات کی طرح ”تربیت“ اُس کو بھی بیش از بیش ترقی
 دیتی رہتی ہے۔

چنانچہ وحشی انسان میں ”یہ شعور“ اُسی طرح سادہ حالت میں پایا جاتا ہے جس طرح
 بول چال، معرفت، پہچان اور اجتماعی حالت کے بارہ میں وہ ایک سادہ انسان نظر آتا ہے۔
 اور متمدن انسان میں یہی ”شعور“ ترقی یافتہ حالت میں پایا جاتا ہے یہاں تک کہ یہ قوی
 آزادی کے لیے ”جاں بازی“ تک پر آمادہ کر دیتا ہے۔

اختلاف وجدان | سطور بالا سے بآسانی یہ سمجھ میں آ سکتا ہے کہ اگرچہ ہر ایک شخص اور
 انسانی جماعت کے اندر صفت وجدان کا فرما ہے تاہم اپنے مراتب و درجات کے پیش نظر
 مختلف اقوام میں جو ”وجدان“ پایا جاتا ہے اُس میں بہت بڑا تفاوت ہے، حتیٰ کہ متمدن اور
 غیر متمدن اقوام کے وجدانی تاثرات میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے اور اس لیے اُن کے درمیان
 خیر و شر اور نیک و بد کی قدر و قیمت میں بھی نمایاں تفاوت نظر آتا ہے مثلاً وجدان انسانی سر
 ملکوں میں کاہلی اور سستی کو جس درجہ ناگواری کے ساتھ محسوس کرے گا گرم ملکوں میں اس درجہ
 ناگواری کا احساس نہیں کرے گا اسی طرح وجدانی تاثرات کے تفاوت سے صفات صدق
 شجاعت، عدل وغیرہ فضائل کے درجات میں ترقیبی تفاوت نظر آئے گا۔

اس لیے کہ اگرچہ اقوام دائم ان جیسے فضائل کے فضائل ہونے پر متحد و متفق ہیں تاہم
 قوموں کے مزاج اور ملکوں کے خارجی موثرات تمام اقوام میں ان فضائل کی قدر و قیمت اور
 ان کے درجات ترقیبی میں یکسانیت پیدا نہیں ہونے دیتے اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ بعض اقوام

میں مختلف فضائل میں سے اگر کسی خاص فضیلت کو اہمیت حاصل ہوتی ہے تو حالات و کیفیات کے پیش نظر بعض دوسری اقوام میں اس کو وہ اہمیت حاصل نہیں ہوتی بلکہ کسی دوسری فضیلت کو نمایاں حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔

غرض جب بھی کوئی انسان یا کوئی قوم کسی فضیلت کی عظمت کا احساس کرتی ہے تو اس کا وجدان اس فضیلت کو وجود پذیر کرنے کے لئے پیش قدمی کرتا اور اس کی فلاح کے لیے قوی تر ثابت ہوتا ہے اسی طرح زمانہ کے اختلاف سے بھی اکثر وجدان تاثرات میں تفاوت پیدا ہو جاتا ہے پس اگر کسی قوم کے موجودہ وجدانی تاثرات دو تین صدی قبل کے اپنے وجدانی تاثرات کے ساتھ جمع ہو جائیں تو ایک قوم کے ان ہر دو وجدانات یا وجدانی تاثرات کے درمیان بہت بڑا فرق نظر آئے گا۔

غور کیجئے کہ صدیوں تک عورت کے ساتھ نہایت ذلیل، اور اہانت آمیز، طرز عمل رواج رکھا جاتا اور بہت سی قوموں کا وجدان اس کو مناسب اور پسندیدہ سمجھتا تھا، مگر آج تمام قوموں کے نزدیک یہ طریق کار متفقہ طور پر نا پسندیدہ یقین کیا جاتا اور جو شخص بھی اس کا مرتکب ہوتا ہے اس کا یہ عمل ذلیل اور سخت معیوب قرار دیا جاتا ہے۔

بلکہ اس سے بھی زنی کر کے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر شخص اختلافِ زمانہ کے اعتبار سے اپنے ہی وجدان کو مختلف پاتا ہے۔ کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص ایک عمل کو اچھا سمجھ کر کرتا رہتا ہے لیکن جب فکر و قائل کی منزلیں طے کرتا ہے تو اس کا یہی وجدان اس عمل کو بُرا اور عمل بد سمجھنے لگتا ہے۔ اسی طرح اس کے برعکس ہوتا رہتا ہے۔

ہم اس زمانہ میں بھی اس کی مثالیں مشاہدہ کرتے رہتے ہیں۔ مثلاً پچھلے چند برسوں میں مصر کے چند زعماء مسلمانوں اور قبطیوں کے درمیان اختلافی خلیج کو وسعت دینا پسند

کرتے تھے اور اُن کے اختلاف کی خلیج اس قدر وسیع ہو گئی تھی کہ دونوں فریق کے لیڈروں نے جدا جدا اپنی کانفرنسیں منعقد کیں، اور ایک دوسرے کے خلاف سجادِ بڑا اور مطالباتِ مرتب کے اور اُن میں کا ہر ایک شخص ان امور کو زیادہ سے زیادہ بہتر چیز سمجھتا تھا۔ مگر آج ہم ہر دو فریق کے ان ہی فرقہ پرست رہنماؤں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اتحاد کے بڑے داعی اور دونوں فریق کے غلطی کے سب سے بڑے مبلغ ہیں، اور قبط و مسلمان کے درمیان سیاسی تفرقہ پیدا کرنے والی ہر ایک تحریک کو سب سے بڑا جرم اور بدترین شرارت خیال کرتے ہیں۔ اور یہ صرت اس لئے ہوا کہ اُن کی نظر میں وسعتِ پیدائشی اور انہوں نے دیکھا کہ ہم جس چیز کو خیر سمجھ رہے ہیں وہ درحقیقت بدترین چیز ہے اور آج اُن کا وجدان گذشتہ تمام سرگرمیوں سے متفرق بنائے ہوئے ہے۔

یورپین اقوام کی باہمی جنگ و جدل اور موجودہ معرکہ کارزار اسی وجدان اور ضمیر کی وسعتِ نظری سے محرومی کے سبب ہوا ہے، اور ہندوستان کی مختلف اقوام اور اُن کے لیڈروں کا موجودہ ہنگامہ رست و خیر بھی اسی وسعتِ نظری کے فقدان کا نتیجہ ہے اور بلاشبہ اُن کا آج کا وجدان کل کے اُس وجدان سے بالکل مختلف ہو گا جبکہ اُن کی وسعتِ نظریہ یقین دلائیگی کہ اُن کا یہ عمل خیر نہیں بلکہ شر ہے۔

وجدان | یہ جو کچھ کہا گیا اُس سے بآسانی یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وجدان کوئی مسسک کی غلطی | رہبر نہیں ہے اس لئے کبھی وہ حق و واجب کے سلسلہ میں ہماری غلط رہنمائی بھی کر دیتا ہے، اور اُس سے خطا بھی سرزد ہو جاتی ہے اور وہ ہم کو ایسے عمل کا حکم دے بیٹھتا ہے جو کسی طرح حق یا واجب نہیں کہلایا جاسکتا۔ یہ اس لئے ہوتا ہے کہ وجدان اُسی عمل کا حکم دیتا ہے جس کو اعتقادِ انسانی واجب اور ضروری یا حق سمجھتا ہے، پس

اگر یہ اعتقاد غلط اور فاسد ہو تا ہے تو وجدان کا غلطی کرنا یقینی ہے۔

تاریخ ہم کو ایسے بہت بڑا کامیابی کا پتہ دیتی ہے جو وجدان ہی کی وجہ سے
عمل میں لائے گئے تھے۔

اس سلسلہ کی ایک واضح مثال ہسپانیہ کے محکمہ تفتیش کی ہے۔ یعنی بادشاہ
فرڈیننڈ اور ملکہ ایزابلا کے عہد میں ایسے مفتش مقرر کیے گئے تھے جو اس کا فیصلہ کریں کہ وہ
(عیسوی) سے کون کون شخص باغی ہو گیا ہے، ان کے سامنے ایسا شخص پیش کیا جاتا
تھا جس پر یہ تہمت لگائی گئی تھی کہ یہ پوپ کی ریاست دینی کا قائل نہیں ہے۔ مگر جب
اُس سے دریافت کرنے پر جواب یہ ملتا کہ وہ پوپ کے دینی حلقہ سے باہر نہیں ہے تو اس
کا یہ جواب کسی طرح قابل قبول نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ اُس کو بہت سخت عذاب میں مبتلا
کیا جاتا یہاں تک کہ وہ مجبور ہو کر دین کے خلاف کہہ اُٹھتا اور مفتشین محکمہ عدالت اُس کے
جلاؤ ڈالنے کا حکم دیتے اور کہتے کہ اُس کو سخت سے سخت عذاب دے کر زندہ آگ میں جلا
دو۔ اس جابرانہ حکم کے ماتحت ایک ہی سال میں صرف اسپین میں دو سو آٹھ شخص اس
حکم کے شکار ہو گئے۔ اور دوسرے شہروں میں دو ہزار سے بھی زیادہ انسان برباد کر دیے
گئے۔ اور مفتشین کے اختیارات کی ہمہ گیری کا غلبہ اس درجہ بڑھا کہ وہ آہستہ آہستہ لوگوں
کے اندرونی معاملات تک میں دخل ہونے اور رات رات اُسے اندرونی میں بھی درانداز ہونے
لگے۔ حتیٰ کہ جس شخص کو بھی زندہ کی تہمت کسی نے لگا دی وہ فوراً اُس کو قید و بند میں ڈال
دیتے، اور اُس بیچارہ کو غیر معلوم مدت تک جیل خانہ میں ڈالے رکھتے اور کسی طرح اُس کا
فیصلہ نہ کرتے حتیٰ کہ جو پوپ کی دینی ریاست کے سچے مخلص اور معتقد تھے وہ بھی زندہ اور
بد دینی کے الزام سے اُن کے ہاتھوں نہ بچ سکے اُس لئے کہ کسی تہمت لگانے والے سے

یہ پوچھا ہی نہیں جاتا تھا کہ کس بنا پر اس شخص کو تہمت لگائی جا رہی ہے نہ کئی لاکھ انسان اس کی بھینٹ چڑھ گئے اور اس غلطی کا شکار ہو گئے۔

پس ان سزا دینے والوں میں سے اکثر اس بات کا اعتقاد اور یقین رکھتے تھے کہ ان کا یہ عمل صحیح اور حق ہے اور بلاشبہ ان اعمال میں وہ اپنے وجدان و ضمیر کی اطاعت کر رہے ہیں۔

تاہم اس کے باوجود کہ وجدان کبھی غلطی بھی کرتا ہے ہمارا فرض ہے کہ وجدان کی اطاعت کریں۔ البتہ وجدان کو غلطی سے محفوظ رکھنے کے لئے از بس ضروری ہے کہ حواس اور عقل کی راہنمائی سے مدد لیں اور اگر کسی مقام پر پہنچ کر یہ دونوں بھی ناکام ہو جائیں تو خدا کی براہ راست روشنی ”وحی والہام“ کو اپنا امام اور رہنما تسلیم کریں اور عقل کو قوی تر بنانے کی سعی کرتے رہیں تاکہ وسعتِ نظر، قوتِ فکر اور اصابتِ رائے ہمارے وجدان میں بھی وسعت اور بلندی پیدا کر سکے اور غلطی کا شکار ہونے سے بچ جائے غرض وجدان کا تقادوت اور وجدان کی غلطی و دونوں ماحول اور خارجی موثرات کے مابین منست ہیں درہ فطرتِ انسانی میں وجدان، ضمیر، اور کائنات فطرت کے مطابق ہی راہنمائی کرتا ہے اور عقل کی قوت و حدت اس کے ماحول کو بے اثر بنا کر وجدان کی صحیح راہنمائی کا فرض انجام دیتی ہے۔ چونکہ انسان اس پر قادر نہیں ہے کہ جو واقعی حق ہو اس کی معرفت بھی ضرور اس کو حاصل ہو جایا کرے اس لئے وجدان کے احکام کو حق کے مطابق بنانے میں عقل سلیم اور فہم مستقیم بہترین مددگار ثابت

۱۔ یہ حکم ان معاملات سے متعلق ہے جن کا خیر و شر مونا منصوص دلائل سے ثابت نہ ہو اور عقل و وجدان کے علاوہ اس کا کوئی دوسرا راہنما نہ ہو۔ منہ

۲۔ قوتِ فکر اور اصابتِ رائے میں وہ دلائل و براہین بھی شامل ہیں جو وحی الہی کے ذریعہ انسان کی راہنمائی کرتے ہیں۔ (منہ)

ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جب وجدان غلطی کر سکتا ہے تو بلاشبہ اکثر و بیشتر حالات میں کسی پر خیر یا شر ہونے کا حکم صاحب عمل کی غرض اور اس کے مقصد کے پیش نظر ہی کریں گے نتیجہ اور ثمرہ کے لحاظ سے حکم نہیں لگائیں گے۔

نیز ہمارے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اپنے وجدان کی ہی آواز کو سنیں اور اس ہی کے امر کا امتثال کریں اگرچہ دوسروں کی رائے اور ان کا وجدان اس کا مخالف ہی کیوں نہ ہو، اور ہم کو کسی طرح ندامت اور دوسروں کی لامنت کے خوف کو اپنے اوپر مسلط نہیں کرنا چاہئے۔ اس لیے کہ ہم پر اُسی حق کی پیروی لازم ہے جس کو ہم حق سمجھتے ہیں نہ کہ اُس حق کی جس کو دوسرے حق سمجھتے ہیں۔

وجدان کی تربیت | انسان کے دوسرے قوی و ملکات کی طرح وجدان کے لیے بھی یہ ممکن ہے کہ تربیت کے ذریعہ اُس کی نشوونما ہو اور تربیت نہ ہونے کی وجہ سے اس میں اضمحلال و کمزوری پیدا ہو جائے۔ بلکہ وجدان کو مہمل چھوڑ دینے یا اُس کی ہمیشہ نافرمانی کرتے رہنے کی وجہ سے اُس میں نہ صرف ضعف آجاتا ہے بلکہ اُس پر موت طاری ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ مثلاً ایک شخص کو گانا سننے کا بہت ذوق ہو پھر وہ عرصہ دراز تک نہ سنے اور اُس سے باز رہے تو ایسی صورت میں اُس کا ”ذوق“ ضعیف و کمزور پڑ جائیگا، بلکہ معدوم ہو جائیگا اس سلسلہ میں ڈارون کی ایک حکایت مشہور ہے۔ اُس کا بیان ہے کہ بچپن میں اُس کو شاعری سے عشق تھا، لیکن اُس نے طویل مدت تک شعر پڑھنا یا اُس پر دھیان دینا بالکل ترک کر دیا، نتیجہ یہ نکلا کہ اُس کی زندگی کے آخری دور میں شاعری کا میلان بالکل فنا ہو گیا اور اُس کا یہ حس بھی جاتا رہا کہ شعر میں کیا حسن و خوبی ہوتی ہے۔

یہی حال ”وجدان“ کا ہے کہ وہ ایک عمل نیک کا حکم دیتا ہے اور ہم اس کی نافرمانی

کرتے ہیں تو وہ سخت اذیت محسوس کرتا ہے پس اگر ایک مرتبہ کے بعد ہم نے دوبارہ اسی طرح وجدان کی مخالفت کی تو اب وہ سابق کی نسبت سے کم اذیت محسوس کرتا ہے اور اگر ہم اسی طرح برابر اس کی مخالفت کرتے رہے اور برابر ایک برائی کے پیچھے دوسری بُرائی گولاتے رہے تو اُس کا یہ احساس باطل ہو جائے گا کہ یہ بُرائی حقیقتاً بُرائی ہے اس لئے کہ اُس کے وجدان کی آواز کمزور پڑ جاتی اور اُس کا تسلط و غلبہ ضعیف ہو جاتا ہے۔

اور جس طرح ہمیں چھوڑ دینے یا گناہ کرنے سے وجدان کمزور پڑ جاتا ہے اسی طرح بُروں کی صحبت یا ذلیل قسم کی کتابوں کے طویل مطالعہ سے بھی اُس میں ضعف آ جاتا ہے، اور یہ دونوں باتیں وجدان کو اسی طرح بے حس کر دیتی ہیں جس طرح بعض زہر آلود دوائیں جسم کو بے حس کر دیا کرتی ہیں۔

اور ”وجدان“ طاعت و نیکی سے جلد تربیت پاتا ہے، اُس کا دیدہ بہ زبردست اور اُس کا احساس لطیف ہو جاتا ہے اسی لیے مدنی قوانین ایسے ہونے چاہئیں جو وجدان و ضمیر کے نشوونما میں مددگار ہوں کیونکہ یہ قوانین اگر عمدہ، اور اُن کے احکام ”وجدان“ کے احکام کے مطابق، ہوں تو انسان ”اطاعت و نیکی سے قریب تر ہو جائے گا، اور اُس کے وجدان کی طاقت تدریجاً درست ہو جائے گی۔

اسی لیے اقوام و اُمم کے بڑے بڑے مصلحین ہمیشہ وجدان کو قوی کرتے اور اپنے احساس کو ترقی دیتے رہتے ہیں، اور جس شے کی اصلاح کے درپے ہوتے ہیں لوگوں پر اُس کی بُرائی اور اہمیت جتاتے رہتے ہیں۔ نیز جو کچھ وہ کہتے یا لکھتے ہیں اُسی کے مطابق اپنے وجدان کو آمادہ و مشتعل کرتے جاتے ہیں۔

وجدان کے درجات | وجدان کے تین درجے ہیں۔

پہلا درجہ۔ لوگوں کے خوف سے ادا کئے فرض کا شعور یہ "نوع" قریب قریب ہر ایک انسان میں پائی جاتی ہے خواہ وہ وحشی ہو یا مجرم یا بچہ، اور بعض حیوانات میں بھی اس کا وجود ملتا ہے۔

یہ شعور بہت سے انسانوں کو ادا کئے فرض پر آمادہ کرتا ہے اور اگر ان میں یہ نہ پایا جاتا تو ان سے اس ادا کئے فرض کی ہرگز توقع نہ ہوتی۔

بہت سے "شکر" میدان کارزار سے صرف اس لئے نہیں بھاگے کہ ان کو لوگوں کی عار کا ڈر، اور طعن و تشنیع کا خوف ہوتا ہے۔ اور بہت سے انسان صرف اس لئے سچ بولنے کے عادی ہیں کہ ان کو یہ خوف لگا رہتا ہے کہ جھوٹے بولنے سے کہیں ہم اپنے ماحول اور سوسائٹی میں دروغ گو نہ مشہور ہو جائیں، اور ان کی نگاہوں سے نہ گر جائیں۔

مگر وجدان کی اس قسم میں دو عیب ہیں ایک یہ کہ اس طرح کے انسان اگر اس امر سے بے خوف ہو جائیں کہ لوگ ان کی حرکات پر نگراں اور ان کے نفس کے درمیان حائل ہیں تو وہ ردائل میں مبتلا ہو جانے کے لیے ہر وقت تیار رہتے ہیں۔

دوسرا عیب یہ ہے کہ اس قسم کے آدمی جب کسی پست اور ذلیل ماحول (بیتہ) میں پھنس جاتے ہیں تو بڑے کام سے جھجکتے ہیں نہ شرمندہ ہوتے ہیں، اور نہ کسی کی رائے زنی سے ڈرتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ جرائم کے ارتکاب میں ملوث ہو جاتے ہیں۔

دوسرا درجہ۔ "قوانین" جن امور کا حکم کرتے ہیں ان کی خفیہ و علانیہ پابندی کا شعور "خواہ یہ قوانین اخلاقی ہوں یا دھنمی" اور وجدان کی یہ نوع پہلی نوع سے زیادہ ترقی یافتہ ہے اس لیے کہ اس حالت میں قوانین کی خلاف ورزی پر خود کو ہر قسم کی سزا سے محفوظ پانے کے باوجود صاحب وجدان، قوانین کے سامنے جھک جانے کو اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے وہ

دیانت کے ساتھ امانت والوں کی امانت ایسی حالت میں سپرد کر دیتا ہے کہ مالک امانت کے پاس ایک گواہ بھی موجود نہیں ہوتا، وہ اپنے دعووں اور زبان سے نکلے ہوئے کلمات کی اسی طرح رعایت کرتا ہے جس طرح اپنے طے کردہ معاملہ کے نفاذ کی حفاظت کرتا ہے۔ اس کا یہ طرز اس لیے ہے کہ ایک طرف ”قانون اخلاق“ دفاہ عہد کی تعلیم دیتا ہے بلکہ دوسری جانب ”قانون طبعی“ طے کردہ معاملہ کے اجراء کو ضروری قرار دیتا ہے، اور یہ شخص ہر دو قوانین کے سامنے سر نیاز خم کر چکا ہے۔

”دندانِ ضمیر کی اس قسم کا طالب اگرچہ سزا و عذاب سے کتنا ہی بے خطر کہیں نہ ہو وہ کبھی کسی کو دھوکا نہیں دے گا اور خواہ جھوٹ سے اُس کو فائدہ ہی پہنچتا ہو مگر کبھی جھوٹ نہ بولے گا، اور اگر وہ طالب علم ہے تو امتحان دیتے وقت کبھی خیانت کے قریب تک نہ جائیگا خواہ نگہبان اُس سے غافل ہی کیوں نہ ہو گیا ہو۔ کیونکہ اُس نے خفیہ و علانیہ دونوں حالتوں میں قوانین کی پابندی اپنے اوپر لازم کرنی ہے۔ اور معاملہ اُس کے اور اُس کے نفس کے درمیان ہو یا اُس کے اور دوسروں کے درمیان، اُس کے لیے دونوں حالتیں یکساں ہیں۔

تیسرے درجہ۔ اس درجہ پر بڑے بڑے مصلحین اُمت اور زعماء قوم کے علاوہ اور کوئی نہیں پہنچتا اور یہ شعور کا وہ درجہ ہے کہ اس میں کسی امر کی پیر دی صرف اس لیے کی جاتی ہے کہ اُس کا نفس اُس کو ”حق“ جانتا ہے، وہ اس سے قطعاً بے پرواہ ہوتا ہے کہ لوگوں کی رائے اور اُن کے قوانین متعارفہ اُس کے مخالفت میں یا موافق۔

دندان کی یہ قسم تمام اقسام سے قوی تر ہے، یہ صاحبِ دندان کو اُس الہام کی اطاعت کا حکم کرتی ہے جو اُس کی رائے کے ذریعہ سے اُس تک پہنچا ہے ”خواہ اُس کو سخت سے سخت دشواریوں کا ہی سامنا کرنا پڑے وہ جس بات کو ”حق“ سمجھتا ہے اُس کے خلاف کسی قید و بند کو تسلیم

نہیں کرتا، اور وہ اپنی نظر کو قواعد و قوانین متعارفہ سے آگے لیجاتا، اور وسعتِ نظر سے کام لے کر حق کی بنیادوں کو پہچانتا ہے۔ اور جب اُس کو حق ملتا ہے تو پھر بُرے سے بُرے انسانوں کی مخالفت کی پردہاہ کے بغیر اُسی پر عمل کرتا ہے بلکہ تمام قوم بھی اگر اس کی مخالفت ہو جائے تو وہ حق کے مقابلہ میں ذرہ برابر اُس کی پردہاہ نہیں کرتا۔

اور کبھی اس طبقہ کے انسانوں کے لیے یہ صورت اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ "عشق و زینگی حق" کے علاوہ اُن کے سامنے کچھ باقی ہی نہیں رہتا اور اس ایک صداقت کے سوا اُن کو کچھ نظر ہی نہیں آتا اور اس درجہ پر پہنچ کر تائید و نصرتِ حق کی راہ میں جان و مال سب کچھ سچ دینا اُن کے لیے آسان سے آسان تر ہو جاتا ہے۔

در حقیقت یہ مرتبہ انبیاء و مرسلین (علیہم الصلوٰۃ والسلام) اور اُن کے بعد "عظیم المرتبت مصلحین" ہی کے لیے مخصوص ہے۔ یہ حق کی سر بلندی کے لئے نہ لامست کرنے والوں کی لامست کی پردہاہ کرتے ہیں اور نہ ایذا پہنچانے والوں کی ایذا کا خوف، وہ بے جگری کے ساتھ برابر حق کی ہی جانب دعوت دیتے رہتے ہیں، خواہ اُس کی بدولت اُن پر موت ہی کیوں نہ حمل کر دے۔ اور وہ ہمیشہ اپنے عقیدہ ہی کے مطابق عمل کرتے ہیں، اگرچہ وہ سخت سے سخت عذاب یا انتہائی مصیبت و نکتہ ہی میں کیوں نہ مبتلا کر دیے جائیں۔

فرعون نے حضرت موسیٰ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کے رفقاء سے کہا تھا:-

امنتم قبل ان اذن لکم انتم	فرعون نے کہا تم بغیر میرے حکم کے موسیٰ پر ایمان
لکبیرکم الذی علیکم السجود	لے لئے؟ ضرور یہ تمہارا سرِ دار ہے جس نے
فلا قطعن ایدکم وارجلکم	تم کو جادو سکھایا ہے، اچھا دیکھو میں کیا کرتا
من خلاف ولا صلیتکم فی	ہوں، میں تمہارے ہاتھ پاؤں اسے سیدھے کٹواؤں گا۔

جدوع النخل و لتعلمن اینا شد اور کھجور کے تنوں پر سولی دوں گا پھر تم کو پتہ چلیگا
 عذاباً و البقی — قالوا لمن توثرک ہم دونوں میں کون سخت عذاب دینے والا
 علی ما جاءنا من البینات ہے اور کس کا عذاب دیر پا ہے؟ انہوں نے کہا
 والذی نظرنا فاقض ما انت کہ ہم یہ کبھی نہیں کر سکے کہ (سچائی کی) جو روش
 قاض۔ انما تقضی لهذا الحیوة ویس ہیں ہمارے سامنے آگئی ہیں اور جس خدا نے
 الدنیا (الآیہ) (طہ) ہیں پیدا کیا ہے اُس سے مُنہ موڑ کر تیرا حکم مان
 لیں۔ تو جو فیصلہ کرنا چاہتا ہے کہ گزر، تو زیادہ کر
 زیادہ جو کر سکتا ہے وہ یہی ہے کہ دنیا کی ہماری

اس زندگی کا خاکہ کرکے۔ اس سے زیادہ تیرے اختیار میں اور کچھ نہیں ہے

اور ان "تینوں درجات" میں سے ہر ایک سے دوسرے تک ترقی کرنے کا ہر وقت
 موقعہ حاصل ہے، اور جس درجہ پر بھی جو شخص ہے اُس کا اُس سے آگے بڑھ کر ترقی کرنا ناممکن
 نہیں ہے بلکہ وجدان کی تربیت کے زیر اثر وہ درجہ بدرجہ ترقی کر سکتا، اور کرتا رہتا ہے۔
 وجدان کی اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہماری دنیوی سعادت و کامرانی کا مدار باہمی تعاون و
 اہمیت اشتراک اور اس دنیا کی ہر ایک کار پر داز اور کارکن کی اپنی مفوضہ خدمت سے
 متعلق امانت داری اور عمل کی مضبوطی پر ہے اس لیے کہ کشتیوں اور جہازوں کے طراح ہوں
 یا انجنیئرز کے ڈرائیور اطباء و ڈاکٹروں یا ماہرین ایجادات، اساتذہ اور پروفیسر ہوں یا عمال
 و کارکن کار اگر یہ سب اپنے مفوضہ عمل میں حسیّت و چالاک اور ایماندار ہوں تو انسانی سعادت
 و فلاح ہوش سے بھی زیادہ تیز گام بن کر کار فرما نظر آئے گی۔

لہذا البتہ منصب نبوت بغیر عطا الہی نہیں مل سکتا اس لیے کہ وہ منصب ہے نیابت الہی کا اور وہ اُسی کی عطا و نوال سے
 حاصل ہو سکتا ہے نہ کہ عمل و کردار کی قوت سے۔

اللہ اعلم حیث یجعل (مسالت۔ النعام) اللہ ہی خوب جانتے والا ہے کہ وہ اپنے منصب رسالت کو کس کے

نصیب ہوگا

اس بارہ میں کبھی دورائے نہیں ہو سکتیں کہ قوم و ملت بلکہ تمام انسانوں کی سعادت اسی میں ہے کہ امن کے ناخدا اور صحت کے صنامن اور اسی طرح دوسرے فرائض کے ذمہ دار بھی اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کریں تو اب سوال یہ ہے کہ ان تمام اربابِ عمل کو ان کے عمل اور کار پر دازوں کو ان کی کار پر دازی کی ”ذمہ داریوں“ کا احساس کون کرتا ہے؟ اور اس کا ایک ہی جواب ہے وہ یہ کہ تمام انسانوں کو ”ادائے فرح“ پر آمادہ کرنے والا اور ان کے قوتِ عمل کو کوہ سے زیادہ مضبوط بنانے والا ”وجدان اور صرف وجدان ہے“ جو ان کی طبیعتوں، اور ان کے نفوس کی گہرائیوں میں گندھا ہوا ہے۔

اور یہی وجدان ہے جو ترقی پذیر ہو کر انسانوں کے اعمال میں اس درجہ لطافت اور باریک بینی پیدا کر دیتا ہے کہ انسان کی عملی جدوجہدِ ثواب کی ترغیب اور عذاب کی ترہیب سے بالاتر ہو کر صرف اس لیے وجود پذیر ہوتی ہے کہ یہ اعمال ”خیر“ ہیں اور ان سے ادائے فرح انجام پاتا ہے۔

پس جو قوم و ملت اپنے وجدان اور ضمیر کا خون کر چکی ہو تو نہ صرف اس کی سعادت و فلاح فنا کی آغوش میں سو جاتی بلکہ اس کی حیات تک برباد ہو جاتی ہے۔

مثلاً علی

اس سے پہلے کہ کوئی مکان تعمیر ہو ”نقشہ نویس“ اس کا نقشہ تیار کرتا ہے یعنی نقشہ کشی سے قبل اُس مکان کی پوری شکل و صورت نقشہ نویس کے ذہن میں آجاتی ہے اور پھر اُس کے مطابق وہ نقشہ بنا لیتا ہے۔

یہی حال روایت اور واقعہ کے ”واضعِ کلمہ“، وہ روایت کے وجود سے پہلے اپنے

ذہن میں اُس کا نقشہ تیار کرتا ہے اور اس طرح پوری روایت کا نقشہ اُس کے ذہن میں نقش ہو جاتا ہے۔

لہذا ہر ایک انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی آئندہ زندگی کو جس طرح پسند کرتا ہے اُس کے اختیار کرنے سے پہلے اُس کے صحیح اور مکمل نقشہ کو پیش نظر لائے۔

بار بار ایسا ہوتا ہے کہ انسان خود اپنے دل سے یہ دریافت کرتا ہے کہ میں کیا ہونگا یا کیا کروں گا؟ اس کے بعد جو صورت ذہن میں آتی ہے اور جس کے متعلق ہم یہ پسند کرتے ہیں کہ وہ آشکارا ہوتا کہ اُس سے اپنا نقشہ زندگی بنا سکیں اور مسطورہ بالا سوال کا جواب دے سکیں، جدید مصنفین کی اصطلاح میں اس ہی کو "مثل اعلیٰ" کہتے ہیں۔

اور یہی "مثل اعلیٰ" انسان کو دوسرے حیوانوں سے ممتاز کرتی ہے، اس لیے کہ تمام حیوانات کی زندگی کی عام سطح ایک ہی پنچ اور ایک ہی طریقہ کی ہوتی ہے اور ان میں متحرک ترقی نہیں پائی جاتی اور ان کی قدیم سے قدیم زندگی اور آج کی زندگی میں مطلق کوئی فرق نظر نہیں آتا۔

مثلاً اعلیٰ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کو ہر ایک انسان اپنی زندگی کی غایت بناتا ہے، اور دوسری وہ جو حقیقت میں تمام غایتوں کی غایت اور انسانی حیات کی غنیمت ہے۔ اس دوسری قسم پر ہم آخر میں بحث کریں گے۔ لیکن اس عبارت سے یہ دھوکا نہ ہونا چاہیے کہ کائنات انسانی کی روحانی اور اخلاقی ترقی مستقبل کے سپرد ہے اور ماضی کی تاریکی مستقبل کی روشنی سے چمکتی جا رہی ہے۔ لیونکو یہ علمی اور عملی دونوں اعتبار سے غلط ہے۔ اور اگرچہ یہ مقام تفصیل کو برداشت نہیں کر سکتا تاہم اس قدر ضرور سمجھ لینا چاہیے کہ تاریخ کے ادراک اس بات پر شاہد ہیں کہ انسان کے اخلاق کی تشکیل اور اس کی رفعت و بلندی کا ارتقاء اس فلسفہ اخلاق کا رہن منت نہیں ہے جو اپنی موٹو گائیڈوں اور واقعہ شیعوں کے ساتھ علم الاطلاق کے درباب کمال کی بابت منسوب ہے بلکہ کائنات انسانی کے منہ شہود پر آنے کے وقت سے ہی خدا کے نبیوں اور پیغمبروں کے ذریعہ اس کی تعلیم و تکمیل کا سلسلہ برابر جاری رہا ہے اور حکماء اور عظام دہرے اپنی ذہنی دومائی کا دشواری سے اس علم کو جو کچھ فروغ دیا ہے اس کے بنیادی مسائل و احکام ہی ان ہی انبیاء و رسل کی تعلیم اخلاق پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اس لیے "مثل اعلیٰ" کا حقیقی وجود ان مقدس انسانوں کی اخلاق و تعلیم ہی سے ماخوذ اور ہر ایک انسان کی اپنی فکر و نظر سے وابستہ "مثل اعلیٰ" کی صحت "معیار" حقیقی مثل اعلیٰ کی (بقیہ نوٹ بر صفحہ ۱۳۳)

شہد کی مکھیاں جس طرح قدیم زمانہ میں اپنے چھتے کے سوراخوں کو مسدس شکل میں بنایا کرتی تھیں آج بھی اُسی طرح اُسی شکل میں بناتی ہیں۔ لیکن انسان روز بروز ترقی پذیر ہے۔ مطابقت پر موقوف ہے۔

اور جب کسی بھی دور میں انسان اُس سے ہٹ کر غلط راہ پر لگ گیا ہے تو قدرت الہی کے "فطری قانون" نے فوراً رہبر کامل (پیغمبر) کے ذریعہ اُس کی صحیح راہنمائی کر دی ہے اور اب راہنمائی کا یہ سلسلہ اُس آخری حد پر پہنچ چکا ہے جس کو مذہب کی زبان میں "قرآنی اخلاق" اور علم الاخلاق کی اصطلاح میں "حقیقی مشعل" کہا جاتا ہے اور اسی نے مدیقہ عائشہ (رضی اللہ عنہا) نے بعض صحابہ (رضی اللہ عنہم) کے اس استفسار کے جواب میں ہم کو اخلاق النبی سے متعلق کچھ سنائے یہ فرمایا "کان خلقت القرآن" یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام اخلاقی زندگی قرآن کی بولتی ہوئی تصویر ہے۔ لہذا اس کتاب میں جس مقام پر بھی انسان کی اخلاقی ترقی و ارتقاء کی راہ کا تذکرہ کیا جائے اُس سے یہ مراد لیجئے کہ انسان کے سب سے بڑے اخلاقی راہنماؤں "پیغمبروں" نے اور ان سب کے سردار اعظم "محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" نے عالم انسانی کو علمی و عملی دونوں طریقوں سے یہ سکھایا ہے کہ اخلاقی ترقی اور اُس کی نشو و نما ایک متحرک شاہراہ ہے، اور اُس کی "مثل اعلیٰ" کے تعین کے باوجود اُس کے ان گنت درجات ہیں جن کے حصول کے لئے انسان کو اپنی محدود عمر میں کسی جگہ ٹھہر جانے کی اجازت نہیں ہے اس لیے کہ اخلاق میں "مثل اعلیٰ" کی طلب و جستجو کا مقصد وحید ابدی دوسری مسرت و فلاح کا پالینا ہے اور وہ روحانی سعادت کے بغیر ناممکن، اور روحانی سعادت کے لئے ہر ایک انسان کو اپنے ماضی سے مستقبل کی طرف برابر ترقی کرتے رہنا ضروری ہے تا آنکہ وہ دنیوی سعادتوں کے ساتھ ساتھ "ابدی دوسری مسرت" تک پہنچ جائے۔ جو اُس کی زندگی کا شہنائے مقصد ہے اور اسی کی تکمیل و تعلیم کے لیے زبانِ وحی (روحانی فدا دہی دایہ) نے یہ ارشاد فرمایا ہے۔

انی بعثت لائمہ مکارم الاخلاق میری بعثت کا مقصد یہ ہے کہ میں انسان کو مکارم فی روایہ حسن الاخلاق اخلاق کی تکمیل کراؤں اور حسن اخلاق کی غایت قصویٰ تک پہنچاؤں۔

اور اسی کے لیے ارشاد باری ہے

هو الذی بعث فی الامیین رسولا
منہم تیلوا علیہم ایستاذیرکم
و یعلمہم الکتاب والحکمۃ الایہ
خدا ہی وہ ذات ہی جس نے ان پر مہوں میں ان
ہی میں سے رسول بھیجا جو ان پر ہماری آیات
تلاوت کرتا اور ان کا تزکیہ کرتا، اور ان کو کتاب

اور حکمت سکھاتا ہے۔ (بقیہ نوٹ برصوہ ۴۴)

اور اُس کا مستقبل اُس کے ماضی سے بلند و رفیع اور ترقی یافتہ بھی ہوتا جاتا ہے۔ یہ اسی لُڑ
 کہ اُس کے پیش نظر مثلِ اعلیٰ ہے اور وہ اُس تک پہنچنے کی سعیِ بلیغ کرتا ہے اور جب وہ اُس
 کے قریب پہنچ جاتا ہے تو "مثلِ اعلیٰ" اس سے اور آگے بڑھ جاتی ہے۔ گویا اس طرح اُس
 کی ترقی کا چکر ختم نہیں ہوتا۔

لہذا از بس ضروری ہے کہ ہر ایک انسان کے لیے مثلِ اعلیٰ ہو اور وہ اُس کے
 حصول کے لیے سعیِ بلیغ کرے، اور اُس تک رسائی کے لیے اپنے تمام اعمال کا رخ اُسی
 جانب پھیر دے کیونکہ اس دنیا میں انسان اُس کپتان کی طرح ہے جو موج در موج متلاطم دریا
 میں کشتی یا جہاز کی "ناخدائی" کر رہا ہو وہ کشتی کو اُس وقت تک پار نہیں لگا سکتا، جب
 تک کہ کنارہ سے واقف نہ ہو اور اُس تک پہنچنے کے لیے اُس نے ایک نقشہ تیار نہ کر لیا ہو
 ورنہ تو وہ راہ سے بھٹک جائے گا، اور اُس کی کشتی موجوں کے تلاطم کی نذر ہو جائے گی۔

اسی طرح انسان مختلف "قوی" میں گہرا ہوا ہے۔ خواہشات ایک جانب کھینچتی
 ہیں، صغوبات دوسری جانب پیش آتی ہیں، اور مختلف موثرات الگ اپنا اثر ڈالتے ہیں۔
 اب اگر وہ اپنی غرض کو محدود، اور اپنے "مثلِ اعلیٰ" کو معین نہ کرے تو یہی قوی اُس
 کو پارہ پارہ کر دیں، اور اُس کی راہیں منتشر اور پراگندہ ہو جائیں، اور وہ بھٹکے ہوؤں کی طرح
 بے مراد ہو کر رہ جائے۔

اور اسی کے لیے ارشاد ہے۔ اِنَّكَ لَعَلٰی خَلْقٌ عَظِيْمٌ (بیشک آپ اخلاق کے سب سے اونچے و عظیم)
 "تذکرہ حکمت" یہاں دونوں اخلاق کی علمی و علمی شکلیں ہیں اور ان ہی سرود کے کمال کا نام "مثلِ اعلیٰ" ہے
 غرض کہ مثلِ اعلیٰ جس کو انسان عقل و دماغ کی کاوش سے اپنے لیے تجویز کرتا ہے اکثر و بیشتر اپنے احوال اور خارجی موثرات
 سے وابستہ ہو کر رہتی ہے نہ کہ قلب کی جانب ارتقائی منازل طے کرتی رہتی ہے اور اسی لیے اس میں اختلاف موجود
 رہتا ہے (مثلاً یہ صرف مادی اعتبار سے صحیح ہے) لیکن وہ حقیقی مثلِ اعلیٰ جس کا تعلق انسان کی روحانی (بقیہ نوح و روح)

نفوس انسانی میں ”مثیل اعلیٰ“ کا بہت اثر ہے، اور وہ انسان کی نظر کے سامنے ہر وقت جلوہ آ رہا ہے، اور اپنی جانب کشش کرتی، اور انسان کو اپنے ثبوت کے لیے دعوت دیتی رہتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر شخص کے مثیل اعلیٰ کی شناخت اور اس کی حیثیت، اُس کے اعمال اور اُس کی زندگی کے طریقوں سے ہی واضح ہوتی ہے اور اخلاق انسانی میں ہر قسم کے موثرات (ماحول، مکان، اور تعلیم وغیرہ) مثیل اعلیٰ کی مصلحانہ وساطت ہی سے اثر کرتے ہیں اور صاف بات یہ ہے کہ بیکتا اور متفرد ”موثر“ جو براہ راست انسان کو متاثر بناتا ہے وہ صرف اس کی زندگی کا منہانے مقصد ”مثیل اعلیٰ“ ہے۔

مثیل اعلیٰ کا انسانوں میں ”مثیل اعلیٰ“ کا اختلاف اس وسعت کے ساتھ موجود ہے کہ اگر یہ اختلاف کہہ دیا جائے کہ انسانوں کی شمار کے برابر ہی مثیل اعلیٰ کا اختلاف بھی ہے تو ہرگز مبالغہ نہ ہوگا۔

ایک کو دیکھیے تو اُس کی مثیل اعلیٰ سرمایہ داری کا حصول، اور زندگی کی ہر قسم کی لذتوں سے بہرہ اندوزی میں منحصر ہے۔ اور دوسرے پر نظر ڈالیے تو اُس کی مثیل اعلیٰ کامل العقل ہونے علوم کا ماہر بننے، اور معارف پر حادی ہونے سے وابستہ ہے اور تیسرے انسان کی مثیل اعلیٰ حقوق ملی وطنی کی حفاظت و مدافعت، قوم کی رفعت و بلندی اور مساوات انسانی کی حمایت و

(بقیہ نوٹ متعلقہ صفحہ ۱۳۲) ابدیت اور سرمدی سعادت و مسرت سے ہے وہ ہر زمانہ میں خدا کے پیغمبروں کے ذریعہ انسانوں کی راہنمائی کرتی رہی ہے اور بنیادی مقصد کے پیش نظر اس کی وحدت میں کبھی دوئی کا گزر نہیں ہوا۔

رہا مسئلہ ارتقاء کا مادی و علمی پہلو سو یہ ایک مستقل معرکہ الآراء مسئلہ ہے جس کے قبول و عدم قبول کے تمام گوشوں پر بحث کیے بغیر اصل حقیقت کا واضح گات ہونا مشکل ہے اور یہ بحث ”مباحثہ اخلاق“ کے لیے موزوں نہیں ہے اور جس حد تک اُس کے لیے موزوں ہو سکتی ہے وہ عنقریب آپ کے سامنے آ رہی ہے۔

دعوت ہے۔

اسی طرح ”مثل اعلیٰ“ سادگی اور ترکیب کے اعتبار سے مختلف ہے۔ مثلاً ایک شخص کی مثل اعلیٰ ایک سادہ شکل میں ہوتی ہے جس کا نقشہ اُس نے اپنے والدین سے سُن سنا کر تیار کیا ہے۔

اور دوسرے کی مرکب شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور وہ اس کا نقشہ اس طرح بناتا ہے کہ اول اخلاق سے متعلق بحث و مباحثہ علمی کرتا، اور اپنے معیارِ صحت کے مطابق خیر و شر کے پیمانہ سے فضائل اور اُن کے مراتب کو پہچانتا ہے اور پھر اُن کے ذریعہ سے نقشہ تیار کرتا ہے۔

مثل اعلیٰ کے اختلاف کا تو یہ حال ہے کہ خود ایک ہی انسان کے ایک زمانہ کے مقابل میں دوسرے زمانہ کی ”مثل اعلیٰ“ ہمک میں اختلاف ہوتا رہتا ہے اسی طرح ایک قوم کی ”مثل اعلیٰ“ جبکہ وہ منازلِ ترقی کی جانب قدم اٹھاتی ہے بدلتی رہتی ہے

اور یہ کوئی مشکل بات نہیں ہے کہ ”مثل اعلیٰ“ کے بے شمار اور غیر محدود ہونے کے باوجود کوئی انسان یا کوئی قوم اپنے لیے ایک ”مثل اعلیٰ“ کو محدود معین کرے۔ البتہ یہ سخت دشوار کام ہے کہ انسان یہ فیصلہ کرے کہ حُسن و مناسبت اور حقیقت نفس الامری کے لحاظ سے اُس کے لیے کونسی ”مثل اعلیٰ“ قابل اختیار ہے۔

کسی ماہرِ علمِ الاخلاق یا فلسفی کے اختیار سے بھی یہ باہر ہے کہ وہ ایسی باریک اور لطیف مثل اعلیٰ کا نقشہ تیار کرے جو ہر ایک انسان اور ہر ایک قوم کے لیے مطابق ہو۔ کیونکہ ایک ”مثل اعلیٰ“ جو کہ ایک شخص کے ملکات (غرائز)، اور اُس کے عقل کے درجات، کے مطابق ”یعنی اُس کے ماحول اور ترقی کے دائرہ کے مطابق“ ہوتی ہے تو وہ بسا اوقات مسطورہ بالا امور کے اختلاف کی وجہ سے دوسرے شخص کے لیے قطعاً غیر مطابق ہوتی ہے۔

البتہ ایک ماہر علم الاخلاق اور فلسفی "مثل اعلیٰ" کی ایک ایسی عام صورت کا نقشہ ضرور تیار کر سکتا ہے کہ وہ اکثر انسانوں کے مطابق ہو سکے، جیسا کہ ایک "درزی" کے لیے یہ تو ناممکن ہے کہ وہ ایسا بادہ یا سوٹ تیار کرے جو ہر ایک انسانی جسم پر راست آجائے البتہ یہ ممکن ہے کہ وہ متوسط اور متناسب قطع و برید کی وجہ سے انسانوں کی ایک بڑی تعداد کے جسم پر موزوں ہو جائے۔

اور جس بات کو ہم آخری طور پر کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ انسان کے لیے ایسی کامل و مکمل "مثل اعلیٰ" کی ضرورت ہے جو ایسی خیر و فلاح کی صورت پیدا کر دے کہ انسان اپنی زندگی کے جس گوشہ میں بھی چلے اُس "خیر" کو اپنا سکے۔ پس انسان کے کردار میں "مثل اعلیٰ" یہ ہے کہ وہ اپنے اندر تائب و رامت، سعی عمل، استقلال اور مہارت و کمال کو بہتر سے بہتر طریق پر پیدا کرے۔

اور سیاست نفس کے لیے "مثل اعلیٰ" یہ ہے کہ ضبط نفس رکھتا ہو۔

اور معاملات باہمی میں "مثل اعلیٰ" یہ ہے کہ لوگوں کے ساتھ اس طرح کا معاملہ کرے جس قسم کا معاملہ اپنے لیے پسند کرتا ہے، اور دوسروں کے لیے خیر و خوبی کا اُسی طرح خواہشمند ہو جس طرح اپنے نفس کے لیے چاہتا ہے۔

مثل اعلیٰ کے یہی وہ بنیادی حقائق ہیں جن پر مذہب اور عقل دونوں کا اتفاق ہے اور یہی وہ مثل اعلیٰ ہے جو مختلف درجات و مراتب کا وجود انسان کو حقیقی مثل اعلیٰ "سعادت ابدی و سرمدی تک پہنچاتی ہے۔

مثل اعلیٰ کی تخلیق انسان جس مثل اعلیٰ کو اپنے لیے تجویز کرتا ہے اس کے لیے اہم کن امور سے ہوتی ہے؟ موثرات و عوامل گھر کا ماحول، مدرسہ کا ماحول اور مذہبی ماحول ہیں۔

پس جو تربیت کہ بچہ کو گھر میں دی جاتی ہے اور جو کچھ وہاں رہ کر اپنے ماں باپ سے وہ سنتا ہے اور جس نظام پر اُس کے گھر کا کاروبار چل رہا ہے، اسی طرح وہ جو کچھ مدرسہ میں دیکھتا ہے اور اپنے استادوں سے سنتا ہے، اور جن کتابوں کو لازمی طور پر اُس کو پڑھایا جاتا ہے اور مشاہیر میں سے جس قسم کے ارکان سے اُس کے دل میں محبت پیدا کی جاتی ہے، اور اسی طرح جس مذہب کو وہ اختیار کرتا ہے، اور وہ مذہب جس قسم کے نظام کا حامل ہے، اور اخروی حیات کو جن خدوخال کے ساتھ پیش کرتا ہے ناممکن ہے کہ انسان اُن سے متاثر نہ ہو اور یہی تاخیر کسی خاص مثل اعلیٰ کے انتخاب کا باعث بنتا اور اس کی تخلیق و تکوین کے لیے زبردست موثر ثابت ہوتا ہے اسی طرح انسان کے فطری ملکات بھی اُس کے مثل اعلیٰ کی تکمیل و تصویر میں بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں غرض موردی رجحانات، فطری ملکات، اور مذہبی تاخیرات سب ہی مثل اعلیٰ کی تخلیق و تکوین میں معین و مددگار بنتے ہیں۔

مثل اعلیٰ "مثل اعلیٰ" کے انتخاب میں یہ پہلو لائق حیرت ہے کہ اکثر و بیشتر انسان کو یہ پتہ بھی **کانشو و نما** نہیں چلتا کہ اس میں اس مثل اعلیٰ کا وجود کہاں سے رونما ہو گیا اور اس لٹری کے تخم کاری کس طرح اس کے اندہ ہوتی رہی، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دراصل انسان کی پیدائش اور نشو و نما کے ساتھ ساتھ وجود پذیر ہو کر نشو و نما پاتی رہتی ہے اور اس کی رستی سے جدا کوئی چیز نہیں ہوتی کہ وہ یہ مشاہدہ کر سکے کہ یہ مثل اعلیٰ کب پیدا ہوئی اور اُس نے کب اُس کے اندر نفوذ کیا۔

یہ تو بچہ کی ابتدائی گھریلو تربیت کے وقت ہی نفس انسانی میں عالم تکوین سے آ جاتی ہے

لے علمی و علمی شہادت اس کو یاد کر اتی ہے کہ مذہب اسلام ہی اس بارہ میں سب سے بلند اور صحیح مقام رکھتا ہے لے خارجی موزن انسان کو کیا کچھ بنادیتے اور اس زندگی کے مقاصد پر کتنا گہرا اثر اُسے ہیں مسطورہ ذیل حدیث اس کی جانب لطیف اشارہ کرتی ہے۔ ارشاد نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے ما من مولود الا یولد علی الفطرة فابواه یهودانه ونبصرانه و **یحسانه**۔ ہر ایک بچہ خلقت کے وقت فطرت پر پیدا ہوتا ہے بعد ازاں اس کے والدین اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بناتی ہیں

حتیٰ کہ خزانہ حکایات و قصص اور مشاہیر عالم کے کارناموں کی پر شوکت داستانیں بھی اگر سنتا رہتا ہے تو مثل اعلیٰ غیر شعوری طور پر ان سے بھی وجود پذیری میں مدد حاصل کرتی رہتی ہے اور ان تغیرات سے اُس میں بھی تغیر ہوتا رہتا ہے۔

پس جس طرح عمدہ ماحول سے بچپن میں خوشگوار تغیرات پیدا ہوتے ہیں اور بڑے ماحول سے ناخوشگوار اثرات بالیدگی حاصل کرتے ہیں اسی طرح مشاہیر عالم اور شجاعان روزگار کے شجاعانہ اور عاقلانہ کارنامے ایک طرف اگر بچوں کو حیرت زان بناتے ہیں تو دوسری جانب ان کے مثل اعلیٰ کی نشوونما میں بھی معاون ثابت ہوتے اور سن شعور اور بچگی کے زمانہ میں اس کی مثل اعلیٰ کو روشن کرتے اور اس کی امیدوں کی آماجگاہ میں جرأت و شجاعت پیدا کر کے نظر میں وسعت اور عقل میں رفعت کو ترقی دیتے ہیں اور اس طرح مثل اعلیٰ حد کمال کو پہنچ جاتی ہے اور ٹھیک اسی طرح بڑے حالات و کوائف اس کی مثل اعلیٰ میں جراثیم بن کر سرایت کرتے رہتے اور مثل اعلیٰ کے نقص و ضیق کا سبب بنتے ہیں۔

مثلاً اگر کاروباری انسان اپنی زندگی کے ماحول کو کاروبار کے اندر ہی محدود رکھنے لگیں اور دوسرے شعبہ ہائے زندگی سے دلچسپی نہ لیں تو اُن کی مثل اعلیٰ بلاشبہ ایک خاص دائرہ میں محدود اور تنگ ہو کر رہ جائے گی اور وسعت عقل اور وسعت نظر سے محروم ہو جائیں گے اور آخر کار ان کے غرائم میں کوتاہی اور پستی آجاتی ہے۔

اور یہی حال اکثر اُن مزدور پیشہ لوگوں کی بڑی بڑی جماعتوں اور دفتری ملازموں اور کلرکوں کا ہے جو اپنی زندگی کو محدود و پست خدمات کے علاوہ کسی بڑے اور عظیم الشان کام میں صرف نہیں کرتے۔ اس لیے کہ وہ اپنے مددکات و عقل میں ترقی پیدا کرتے ہیں اور نہ اپنی نظر کو وسعت دیتے ہیں، اور اُن کی ساری زندگی کا حاصل ایک ہی طرح کے الٹ پھیر کے سوا کچھ نہیں رہتا،

حالانکہ مثل اعلیٰ کی تنگی اور نقص میں بہت بڑا خطرہ ہے۔ اس لیے کہ یہی انسان کو درجہ عمل کی جانب براہِ نکتہ کرتی اور اُس میں قوت و نشاط کا اضافہ کرتی رہتی ہے اور یہی اشیاء پر اپنے حکم کو بہتر طریقہ پر چلاتی اور نافذ کرتی ہے۔ کیونکہ انسان اس بات کا عادی ہے کہ وہ کسی شے پر حکم نافذ کرنے یا اُس پر تنقید کرنے میں اپنے مثل اعلیٰ ہی کو پیش نظر رکھتا ہے اور پھر خطا و صواب یا خیر و شر کا حکم دیتا ہے۔

پس اگر اُس کی "مثل اعلیٰ" محدود اور تنگ ہوگی تو اُس میں قوت و ہیبت بھی کم ہوگی اور اُس کا حکم بھی بُرا اور ناقص ہوگا، اور اگر مثل اعلیٰ ترقی پذیر ہے تو پھر قوت و نشاط میں بھی اضافہ ہوتا جائے گا اور اُس کے ہر امر میں ترقی اور برتری جھلکتی نظر آئے گی۔

(۲)

علم اخلاق کے نظریے اور اس کی تاریخ

شعور اخلاقی

اگر کوئی کام اخلاق کے مطابق انجام پا جائے تو وہ ”عمل اخلاقی“ کہلاتا ہے اور جس اخلاقی راہنمائی سے انجام پاتا ہے اس کو ”شعور اخلاقی“ کہتے ہیں۔ اس لیے علماء اخلاق کی نگاہ میں ”شعور اخلاقی“ ایک اہم مسئلہ ہے اور اس کے مباحث معرکہ الاراء مسائل میں سے شمار ہوتے ہیں اس مسئلہ کی بنیاد اس حقیقت پر قائم ہے کہ زندگی کے اعمال و افعال سے متعلق اکثر و بیشتر یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اخلاقی کام ہے اور یہ غیر اخلاقی ”تو سوال یہ ہے کہ اس فیصلہ کے وقت ہمارے پاس اس حکم کا سرچشمہ کیا ہوتا ہے اور وہ کون سی نفسیاتی قوت ہے جو اس حکم کے لیے منشا و مولد بنتی ہے! اور ہمارا وجدان یہ کس طرح ادراک کر لیتا ہے کہ یہ کام ”خیر“ اور ”حق“ ہے اور یہ ”شر“ اور ”باطل“

دوسرے الفاظ میں یوں کہہ دیجئے جبکہ صبح و شام یہ دیکھتے ہیں کہ ایک ہی ”عمل“ ایک زمانہ میں یا بعض افراد اور قوموں کی نگاہ میں ”خیر“ سمجھا جاتا اور حق میں شمار ہوتا ہے اور وہی دوسرے زمانہ میں یا بعض افراد قوموں کی نظر میں ”شر“ اور ”باطل“ قرار پاتا ہے تو آخر وہ کون سا پیمانہ یا ترازو ہے جس سے اس عمل کے خیر و شر مومنے کی صحیح پیمائش اور صحیح وزن کیا جاسکے اور

اس حکم کی اساس و بنیاد کیا ہے ؟

ماہرین فلسفہ اخلاق نے اس سوال کو دو طرح سے حل کرنے کی کوشش کی ہے۔

(۱) ایک فریق کا خیال ہے کہ ہر ایک انسان کے اندر ایسی قوت (فطری بلکہ) موجود ہے جو حق و باطل، خیر و شر، اور اخلاقی و غیر اخلاقی میں تمیز پیدا کرتی رہتی ہے، اور اگرچہ مختلف زبانوں، اور مختلف ماحول کے اعتبار سے اُس وقت میں تھوڑا سا اختلاف بھی ہو جاتا ہے لیکن وہ ہر ایک انسان کے اندر پیوستہ اور اُس کے غمیر میں گوندھ دی گئی ہے اور اس کی وجہ سے اس کو ایک خاص قسم کا "الہام" ہوتا ہے جس کے ذریعہ وہ اشیاء کے خیر و شر کی قیمت سے خود بخود واقف ہو جاتا ہے اس سے متعلق علم اور تجربہ حاصل کیے بغیر بھی اشیاء پر ایک نظر ڈالنے سے فوراً ایک "الہامی شعور" پیدا ہو جاتا ہے جس سے ہم خیر و شر کا حکم لگا دیا کرتے ہیں۔

یہ "قوت" ماحول، زمانہ، اور تربیت کا نتیجہ نہیں ہوتی اور نہ کسب و اختیار سے پیدا کی جاتی ہے بلکہ فطری ہے اور ہماری طبیعت کا جزو اور خالقِ فطرت کی جانب سے خیر و شر کی معرفت کے لیے اُسی طرح بخشی گئی ہے جس طرح آنکھیں دیکھنے اور کان سُننے کے لیے۔
لہذا انسان "اخلاقی حکم" میں اسی قوت کے اعتماد اور بھروسہ پر کسی شے کے مستحسن یا قبیح ہونے کا فتویٰ صادر کرتا ہے۔

قوتِ نفسِ انسانی ہی اخلاقی حکم کا باعث ہوتی ہے اس کے قائل پھر باہم مختلف رائے میں بعض اس قوت کا مرجع "عقل" کو بتلاتے ہیں اور بعض "شعور" کو۔
اس مذہب پر حجبِ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر نورِ ضمیر اور قوتِ نفسِ حکمِ اخلاقی کا باعث بنتی ہے تو کسی اخلاقی حکم سے متعلق مفکرین اخلاق کے فیصلے متماثل بلکہ متضاد

کیوں ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اگرچہ نورِ ضمیر (کانشنس) ہر ایک انسان کے لیے ہادی و مرشد ہے تاہم اُس کے تابع افعال کے خارجی اسباب و وسائل اکثر جدا جدا ہوتے ہیں تو اگرچہ ضمیر اور قوت نفس انسانی کی ہدایت و رشد میں سب انسان مساوی ہو سکتے ہیں لیکن اسباب و وسائل کی عدم مسادات اس اختلاف کا باعث ثابت ہوتی ہے علاوہ ازیں جبکہ یہ مسلم ہے کہ تمام انسانوں میں مثلاً قوت بصارت، دیکھنے، قوت سماعت، سُننے کی خدمات انجام دیتی ہیں تاہم ہر ایک شخص کی بصارت و سماعت میں کیفیت و نوعیت لحاظ سے یکساںیت نہیں ہوتی تو نورِ ضمیر (کانشنس) کی ہدایت و رہنمائی کی خدمت میں یکساںیت کے باوجود قوتوں اور استعدادات کے فرق سے اختلاف ہو جانا کوئی مستعجابات نہیں ہے۔

نیز کبھی کبھی یہ اخلاقی قوت "مرض میں بھی مبتلا ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ سے وہ شر کو خیر اور خیر کو شر سمجھنے لگتی ہے۔ تاہم اس مرض کی وجہ سے وہ اسی طرح قابلِ ملامت نہیں ہے جس طرح آنکھ اپنے امراض کی وجہ سے قابلِ ملامت نہیں ہے تو ایسی حالت میں جس طرح ہم حساب کے چند طلبہ کو مثلاً "ضرب کا سوال" دیں اور بعض اُن میں سے صحیح حل کریں۔ اور بعض غلط اس کے باوجود ہم یقین کے ساتھ یہ کہہ دیتے ہیں کہ صواب اس حل کے ساتھ ہے اور اُس کے ساتھ نہیں، اسی طرح "احکام اخلاقی" میں بھی جب انسان مختلف فیصلے دیتے ہیں اور بعض ایک عمل کو شر کہتے ہیں اور بعض خیر تو اسی طرح یقیناً ایک کی رائے صائب ہوگی اور دوسرے کی خطا اور صرف ایک اسی ملکہ کا یہ حال نہیں ہے بلکہ باقی تمام ملکات انسانی کا یہی حال ہے۔

(۲) دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ خیر و شر کی معرفت کا اعتماد — دوسری

چیزوں کی معرفت کی طرح ————— تجربہ پر قائم ہے، اور اُس کا نشو و نما زمانہ کی ترقی، ترقی فکر اور کثرتِ تجربات پر مبنی ہے۔ اور ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ انسان کے اندر خیر و شر کے اندک کے لیے قوتِ فکر کے علاوہ کوئی فطری و طبعی حاسہ موجود نہیں ہے۔ اور تجربہ ہی اُس کو یہ علم بخشنا ہے کہ بعض اعمال پر وہ "خیر" کا حکم لگا سکے، اور بعض پر "شر" کا۔

مثلاً ایک شخص نے مختلف اعمال کیے، اور پھر اُن کے نتائج کا مشاہدہ کیا تو بعض کے نتائج کو اچھا پایا تو اُن کے لیے خیر ہونے کا اعتقاد قائم کر لیا۔ اور بعض کے نتائج کو بدترین پایا تو اُن کے شر ہونے پر حکم لگا دیا، لہذا جس قوتِ اخلاقیہ کے ذریعہ سے ہم خیر و شر کو پہچانتے ہیں وہ صرف تجربہ ہے۔ اور جب جب کوئی قوم تجربہ کے میدان میں ترقی کرتی جاتی ہے تجربہ "اخلاق سے متعلق" اُس کی رائے کو اعتدال کی طرف لٹا رہتا ہے اور وقتی تہہ میوں کے ساتھ ساتھ اس کے اعتدال میں بھی ترقی ہوتی رہتی ہے۔ اور افراد و اقوام میں اشیاء پر خیر و شر کے حکم لگانے میں جو اختلاف آراء نظر آتا ہے وہ درحقیقت کثرتِ تجربات سے پیدا شدہ وسعتِ ادراک کے تفاوت پر مبنی ہوتا ہے۔

نیز اعمال پر خیر و شر کے احکام کا صادر ہونا اُس غایت اور غرض کے ماتحت ہے جو ہمارے اعمال یا اعمال کے محرکات کا مقصد و حید ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ ہمارے اندر اُن کے لیے ایک طبعی اور فطری ملک موجود ہے۔

غرض "یہ شعور اخلاقی" جس کا ہم ادراک کرتے ہیں ————— اور جو تجربہ کا نتیجہ ہے ————— درجہ بدرجہ ترقی کرتے کرتے وحشیوں کی خرافات سے نکل کر مہذب و متقدم انسانوں کی آراء تک بلند ہوتا جاتا ہے اور اقوام ملی ترقی کے زیر اثر اب بھی برابر ترقی کر رہا ہے۔

۱۔ اس بحث کا وہ سارا منہاں ہے کہ "علم اخلاقی کا سرچشمہ کیا ہے؟ بعض کا خیال ہے کہ یہ "وجدان" کا شعور اور نتیجہ ہے۔ (بقیہ نکتہ برصغیر ص ۱۴۴)

خیر و شر کا پیمانہ

اس امر کو تسلیم کر لینے کے بعد کہ — خیر و شر کا منشاء و موجد "وجدان" ہو یا تجربہ
مختلف ان لوگوں کے نور ضمیر اور تجربے خیر و شر کا فیصلہ کرنے میں مختلف ہوتے ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا

ان کو وجدانین کہتے ہیں اور ان کا مسلک "وجدانیت" کہلاتا ہے۔ پھر یہ جماعت دو حصوں پر تقسیم ہے ایک
اس وجدان کا تعلق "قوت عقل و فکر" کے ساتھ بتاتی ہے اور دوسری قوت شعور کے ساتھ اور بعض کہتے ہیں
کہ انسان میں صرف ایک ہی قوت (قوت فکر) ہے۔ البتہ اخلاق میں یہ قوت (فکر) اعمال کے نتائج اور ان نتائج سے
پیدا شدہ مقابلہ کے ساتھ گہرا تعلق رکھتی ہے اور اس کے سرانجام اور حاصل کا نام "تجربہ" ہے۔ اس جماعت کو نام
"تجربین" ہے، اور ان کے مسلک کو "تجربیات" کہتے ہیں۔ اس مسئلہ میں ہم کو "وجدانیت" کے نقطہ نظر کی تائید زیادہ ملتی
ہے اس لئے کہ جن دو چیزوں کی بنا پر اس مسلک کو اختیار کیا گیا ہے "اخلاقی نظریہ" کو ان دونوں سے ہر حالت میں
والبت و ناگزیری ہے۔ ان میں سے ایک کا تعلق "عقل و خواہش" کے باہمی رشتہ سے ہے یعنی جب انسان پر متضاد
خواہشات کا غلبہ ہو تو کسی ایسے شعبہ عقل کی ضرورت ہے جو ان خواہشات کے سنگ راہ کو ہٹا کر کسی معقول اصول کی رہنمائی کرے۔
اور دوسری کا تعلق "شخصی و جمہوری نفع کے علم" سے ہے کیونکہ انسانی زندگی میں دو فائدے ہوتے ہیں
ایک شخصی "اور دوسرا" عمومی اور جمہوری "اور یہ ظاہر ہے کہ عمومی فائدہ شخصی کے مقابلہ میں زیادہ کارآمد، دیر پا اور
اور وسیع ہے، تو بلاشبہ ایک ایسے شعبہ عقل کی ضرورت ہے جو انسان کو شخصی فائدہ سے بلند کر کے جمہوری فائدہ کی جانب
متوجہ کر سکے۔ یہ دونوں شعبے "وجدان" کے تابع ہیں "تجربہ" کے نہیں، اور دونوں شعبوں کے دائرہ عمل جدا جدا ہیں ایک نہیں ہیں
مختصر اخلاقیات صفحہ ۳۱۹ و ۳۲۰۔

قدرتی امر ہے کہ جس طرح ہر ایک مادی شے کے تاب تول کے پیمانہ اور
توازن ہوتے ہیں اسی طرح کیا خیر و شر کے نئے بھی کوئی پیمانہ ہے جو
اس اختلاف میں حق و باطل کا فیصلہ کرنے میں معین و مددگار ثابت ہو
کیوں کہ ایسے پیمانہ کی اس وقت اور بھی زیادہ ضرورت محسوس ہوتی
ہے جب کہ ایک ہی انسان ایک وقت میں جس شے پر خیر ہونے کا
فیصلہ دے چکا ہوتا ہے دوسرے وقت میں اس کے متعلق شر ہونے
کا حکم لگا دیتا ہے۔

چنانچہ اس سوال کے جواب میں علماء اخلاق نے حسب ذیل
متعدد پیمانوں کا تذکرہ کیا ہے۔

(۱) عرف

انسان ہر زمانہ اور ہر موقع پر اپنی قوم کے عادات سے متاثر
ہوتا ہے اس لئے کہ وہ اپنی قوم ہی میں نشو و نما پاتا اور دیکھتا ہے
کہ "قوم" بعض اعمال سے شغف رکھتی اور بعض سے پرہیز کرتی ہے
اور یہ وہ وقت ہوتا ہے کہ کسی شے پر حکم لگانے والی داس کی اپنی
قوت میں الٹی ٹھک منو نہیں ہوا ہے۔ لہذا وہ قوم ہی کی تقلید میں
بہت سے کام کرتا اور بہت سے اعمال سے بچا رہتا ہے۔

اور ہر ایک قوم کے پاس ایک خاص "عرف" ہے اور اسی
کی پیروی میں قوم کی کھلائی سمجھی جاتی ہے اور بچوں کو اسی کے زیراثر

ادب سکھایا جاتا ہے اور اُن میں یہ شعور پیدا کیا جاتا ہے کہ اُس میں ایک خاص قسم کی تقدیس ہے اور جو شخص بھی اُس سے باہر جاتا اور اس کے خلاف چلتا ہے تو اُس کے عمل کو ذلیل سمجھا جاتا، اور وہ عوامی قوی کا باغی شمار کیا جاتا ہے اور قوم "عوت" کے احکام کردنی و ناکردنی کو مختلف طریقوں سے نافذ اور جاری کرنے کی سعی کرتی ہے، اُن میں سے چند طریقے حسب ذیل ہیں:-

(۱) رائے عامہ - یہ عورت چلتے والوں کی مدد دستاویز کرتی، اور اُس سے مخالف راہ اختیار کرنے والوں کا استہزاء کرتی اور مذاق بناتی ہے۔

پس قوم کے خصائل و عادات یعنی طریقہ لباس، خورد و نوش، بات چیت، ملاقات و زیارات اور تمام تقلیدی امور اسی لئے بہت ہی محکم اور مضبوط ہوتے ہیں کہ عامۃ الناس اس طریقہ پر چلتے والوں کی مدد سرائی کرتے اور اُن کی مخالفت کرنے والوں کی مذمت و تحقیر کرتے رہتے ہیں یہی وہ باعث و سبب ہے جو ایک امت کے افراد کو اس بات پر آمادہ کرتا ہے کہ وہ دوسری امت کے اُن عادات و خصائل کا مذاق اڑاتے اور استہزاء کرے جو اُن کی اپنی عادات و خصائل کے خلاف ہیں۔

(۲) روایات و نقول - وہ تمام روایات و نقول جو تم کہانیوں اور افسانوں کے نام سے بیان کرتے ہو اور اُن میں یہ تذکرہ کرتے ہو

کہ جن لوگوں نے عرف کی مخالفت کی تھی جن اور شیاطین نے اُن سے انتقام لیا اور جنہوں نے اُس کے حکم کی اطاعت و پیروی کی فرشتوں نے اُن کو اچھا بدلہ دیا۔

(۳) قومی و مذہبی نشانات۔ وہ تمام امور جو قومی و مذہبی نشانات ہوں، مجالس و محافل اور موسیقی (وغیرہ) کی شکل میں قائم کئے جانے میں یہ ایسے امور ہیں جو زجرات طبعی کو برا بھلا کرتے، اور اُن امور کی پیروی پر آمادہ کرتے ہیں جن کی وجہ سے نہوار منائے جاتے اور مجالس منعقد کی جاتی ہیں۔

اور یہ وہ چیزیں ہیں جن کی انسان بالطبع خوشی کے موقع پر، رنج کی حالت میں، عرسوں کے زمانہ میں، قبور کی زیارت میں اور اسی طرح کے دوسرے موقعوں پر پیروی کیا کرتا ہے

اور یقیناً لوگوں پر ایک ایسا زمانہ آیا ہے کہ وہ خیر و شر کا معیار "عرف کی موافقت و مخالفت ہی کو" سمجھنے لگے۔ اور جن امور کے بارے میں عرف کی سند نہ ہوتی تھی اُس میں وہ آزاد ہوتے تھے کہ جس طرح جی میں آئے کریں بلکہ اکثر عادات اناس ہمارے زمانہ میں بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں اور بہت سے کام کر گزرتے ہیں نہ اس لئے کہ وہ کسی عقلی اساس پر قائم ہیں بلکہ محض اس

لئے دراصل عرف "جذبات اور کلام ہے بعض وہ فنی عادات و خصائص جو اس نے عادت بنے کہ ان کو ہمارے آباد ہمارے اپنے عزیزہ و قریبی ملک کی بنا پر انجام دیا تھا۔

بعض وہ اعمال جو اگرچہ عقل پر مبنی نہیں ہوتے مگر اُن کا مبنی عقل نفس ہوتا ہے مثلاً قوموں کا ایک وقت بعض اعمال سے فال نیک لینا اور دوسرے وقت میں اُن ہی کو فال بد شمار کرنا اور اس تخیل کا سبب یہ ہوتا ہے.....

یہ کہ اُن کی قوم کی عادات و رسوم کے مناسب ہیں اور بہت سے کاموں سے اس لیے بچتے ہیں کہ اُن کی قوم میں اُن کا رواج نہیں ہے، گویا اُن کے خیال میں خیر و شر کا پیمانہ صرف اُن کی قوم کا "عرف" ہے اور بس۔

تم نے اکثر عوام میں دیکھا ہو گا کہ اگر اُن کے کنبہ کا کوئی شخص بیمار پڑ جائے تو وہ کبھی دوا دارونہ کریں گے اور کسی طبیب کو نہیں دکھلائیں گے کیونکہ ایسا کرنے میں اُن کی قوم اُن پر کوئی تنقید اور نکتہ چینی نہیں کرتی اور اگر وہ مریض مر جائے تو اُس کے سوگ اور ماتم میں بے شمار خرچ کر ڈالیں گے۔ بعض اس لیے کہ وہ اگر ایسا نہ کریں گے تو اُن کا ماحول اُن کو سخت عار دلائے گا کیونکہ ایسا نہ کرنا اُن کے لیے عرف میں قابلِ اعتراض ہے اور غیر پسندیدہ ہے۔ (علیٰ ہذا البقیاس)

لیکن بحث و نظر کے بعد یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ عرف کسی طرح خیر و شر کا پیمانہ نہیں بن سکتا، اس لیے کہ اُس کے بعض اوامر و احکام قطعاً غیر معقول ہوتے ہیں اور بعض سخت مضرت رساں۔

دیکھئے بہت سے ایسے اعمال ہیں جن کی خطا اور بُرائی کج روز روشن کی طرح ظاہر

(نوٹ متعلقہ صفحہ ۱۴۸) کہ مثلاً وہ ہوا کی سبک رفتاری کو پسند کرتے تھے لیکن کسی ایک وقت میں اُن کے آبِ اجداد کی کشتی اُلٹ جانے یا، تہذیب کی مصیبت آجانے سے اُن کے اعتقاد غاسد نے یہ جگہ لے لی کہ جب کبھی ایسا وقت بھر آئے گا اس قسم کے حادثات ضرور رونما ہوں گے۔ اور سابق کی طرح مصائب کا شکار بننا لازم ہو گا۔ اور بعض وہ قوانین اور آئین جو کسی قوم کے رجحانات میں استحسان اور قبولیت کا درجہ پاسکے ہوں اور اُن کو سلف سے خافت تک اس استحسان و قبول کی صورت میں اُنہوں نے بطور دراشت پایا ہو، مثلاً بعض وہ اعمال جرات تہور جو اگرچہ فی الحقیقت غیر مذہبی ہیں مگر ایک قوم کے آئین اور رسم و رواج میں قبولیت حاصل کر چکے ہیں۔ اور بعض وہ تجربہ جو پہلے لوگوں نے بعض اعمال کے متعلق کیے اور اُن میں کچھ کو مفید پایا اور کچھ کو مضر اور بالآخر اُنہوں نے خود بھی اُسے مفید و مضر ہونے کا اعتقاد قائم کر لیا اور پچھلوں کو بھی اسے اختیار اور اُن سے اجتناب کی ترغیب دی (مؤلف)

باہر ہے مگر بعض اقوام اُن کو بہترین عمل شمار کرتی اور اُن کے کرنے کا حکم دیتی تھیں، جیسا کہ
 رومیوں کو زندہ درگور کرنا۔ بعض عرب قبیلوں میں اور دوسرے ملکوں کی بعض اقوام میں زمانہ
 جاہلیت میں میوب اور گناہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ قرآن عزیز میں ہے۔

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ
 وَجْهَهُ مُسْوًّذًا وَهُوَ كَظِيمٌ یتواری
 اور جب کوئی اُن کو خوشخبری سنانا کہ تہا ہے لڑکی
 من القوم من سوء ما لبث به
 اور وہ غصہ میں پکپکا جاتے اور قوم سے اُس
 ايمسكه على هوين امد يدسه
 بُرائی کو جس کی بشارت دیے گئے تھے چھپاتے
 في التراب الا ساء ما يحكمون (نہیں)
 پھرتے تھے کہ اُس کو ذلت کے ساتھ رو کر کہیں
 یا مٹی میں زندہ درگور کر دیں جو حکم وہ لگاتے
 ہیں نہایت ہی مکروہ اور بُرا ہے۔

اسلام آیا تو اُس نے جاہلیت کی اس عادت بد سے اُن کو روکا اور اُس عمل کا گناہ اُن
 پر واضح کیا۔

اور رومیوں میں باپ کو بولاد کے مار ڈالنے یا زندہ رکھنے کا قانونی حق تھا، اور آزاد
 انسانوں کو زبردستی غلام بنالینا اس طرح عام تھا کہ اُس کو ختم کرنے میں سخت سے سخت محنت
 و مشقت کے باوجود یورپ کی نوآبادیات میں صدیوں تک کامیابی نہ ہو سکی۔ البتہ گذشتہ قریبی
 زمانہ میں اُس کا انسداد ہو سکا۔

اور اب بھی افریقہ کے درمیانی علاقوں میں حبشیوں کی آبادیوں میں کسی سیاح کا اس
 سے گفتنا ناممکن ہے اس لیے کہ اُن کا اعتقاد ہے کہ اجینیوں کے لیے اُن پر کوئی راہ نہیں ہے
 لہذا وہ تل کر دینے کو ادنیٰ گناہ بھی نہیں سمجھتے اور نہ اُن کی زندگی کی حفاظت اپنے فرائض ضروری

جانتے ہیں۔

مگر آج اس زمانہ میں ہم اُن تمام عادات و خصائص پر خطا کاری کا حکم لگاتے، اور اُن کو نہایت بُرا جانتے ہیں۔ تو جب ”عرف“ اتنی کثرت کے ساتھ خطا کرتا رہتا ہے تو کسی طرح بھی درست نہیں ہو سکتا کہ ہم اُس کو اپنے اعمال کا پیمانہ بنائیں کہ جس سے خیر و شر کی تمیز کر سکیں۔ نیز اگر لوگ اسی مبدیہ ”عرف“ پر گامزن رہتے تو زمانہ اپنی قدامت سے ایک انجے آگے نہ بڑھتا اس لیے کہ بلاشبہ اس کی ترقی کے کفیل وہی افراد ہیں جو اپنی قوم کے غلط طرز عمل کو غلط سمجھتے اور مبنی بر خطا جاتے ہیں، اور اُن میں ایسی شجاعت اور دلیری پائی جاتی ہے کہ وہ عرف کے مخالف اور حق کے داعی بن جاتے ہیں اور وہ کھلے بندوں عرف اور قدامت کے خلاف اعلان جنگ بپا کرتے، اور اس کے لیے خود کو تکالیف و مصائب کا شکار بناتے ہیں اور اُن کی اس حالت سے متاثر ہو کر آہستہ آہستہ بہت سے انسان اُن کے ارد گرد جمع ہو جاتے، اور اس انتشار میں اُن کی رائے کو قبول کر لیتے ہیں، تا آنکہ قدیم غلط روی مٹ جاتی ہے اور اُس کی جگہ حق و صواب لے لیتا ہے چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی بعثت بھی اسی مقصد کو پورا کرتی ہے اور اُن کے جانشین ”مصلحین اُمت“ ہمیشہ اسی اعلان حق کے جہاد میں مصروف رہتے ہیں۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ عرف میں پیمانہ بننے کی صلاحیت نہ ہونے کے باوجود اُس سے تھوڑا بہت فائدہ ضرور ہے اس لیے کہ وہ انسانوں کو نیک عادات کی مخالفت سے باز رکھتی رکھتا اور کبھی کبھی خیر و شر کے درمیان امتیاز بھی پیدا کر دیتا ہے۔ کیونکہ بہت سے انسان چوری اور شراب خوری سے محض اس وجہ سے بچے رہتے ہیں کہ اُن کے عرف میں ان امور کو میسب سمجھا جاتا ہے اور اس لیے وہ سخت تنقید اور تحقیر و تذلیل سے خوفزدہ ہو کر تھمر رہتا ہے۔

۳۔ مذہبِ سعادت۔ فلاسفہ کی اس علمی بحث کے سلسلہ میں کہ خیر و شر کا پیمانہ کیا ہے

ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ صرف "سعادت" ہی ایک چیز ہے جو خیر و شر کا پیمانہ بن سکتی ہے۔ یعنی اُن کا خیال یہ ہے کہ انسانی زندگی کا سب سے بڑا مقصد اور غایت ان غایات صرف "حصول سعادت" ہے اور پس۔ اور "سعادت" سے اُن کی مراد وجود لذت اور فقدان الم ہے نہ کہ "سعادت اخروی"۔

بہر حال وہ صرف "لذت" کو اعمال خیر و شر کا پیمانہ تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس عمل میں جس درجہ کی بھی لذت پائی جائے اُسی مقدار سے وہ خیر ہے۔ اور جس درجہ کا اس میں الم موجود ہو اُسی مقدار سے وہ شر ہے۔ مگر مذہب سعادت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسان مطلق "لذت" کا طالب ہو خواہ وہ ادنیٰ سے ادنیٰ تر ہی کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ کوئی عمل بھی معمولی سے معمولی لذت سے خالی نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ اس کا طالب و داعی ہے کہ انسان بڑی سے بڑی لذت کی خواہش کرے، اور اگر اس کو اعمال پر اختیار دے دیا جائے تو وہ سب سے بلند اور اعلیٰ دارِ فاع لذت کو اختیار کرے۔

نیز لذت کی مقدار کا اندازہ کرنے کے لیے دو چیزوں "شدت" اور "مدت" کا لحاظ ضرور کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ شدت سے کیفیت اور مدت سے اُس کے زمانہ بقا کا پتہ چل سکے گا۔ اسی طرح الم کے اندازہ کے لیے بھی ان دونوں کی رعایت وغیرہ ہے کیونکہ الم کے ذریعہ لذت سائب کا حال معلوم ہوتا ہے۔

اس کو یوں سمجھئے کہ اگر ہمارے پاس تین لذتیں ہوں تو اُن کا اندازہ ترتیب وار ۳ و ۴ و ۵ (مقدار لذت کے ساتھ کرنا چاہیے) پس جس لذت کی مقدار مثلاً (۵) ہو وہ بلاشبہ اُس لذت سے بہتر اور افضل ہے جس کی مقدار (۲ یا ۳) ہے اور (۲ + ۳ = ۵) درجہ کی لذت (۵) کے مقابلہ میں افضل رہے گی

اسی طرح اگر آلام کو (۳ و ۴ و ۵) کی نسبت سے اندازہ لیں تو (۳) درجہ کا الم (۴) درجہ کے الم سے غنیمت رہے گا، اس لیے کہ وہ لذت سے قریب ہے اور (۴) درجہ کا الم (۵) درجہ کے مقابلہ میں مستم شمار ہوگا۔

اور اگر کسی عمل میں لذت (۴) درجہ ہو اور الم بھی (۴) درجہ تو اخلاقی نقطہ نظر سے اُس عمل کا کرنا نہ کرنا مساوی حیثیت رکھے گا البتہ بعض حالات میں اُس کا اختیار نہ کرنا اختیار کرنے کے مقابلہ میں مناسب رہے گا۔

اور اگر دو لذتیں "شدت" (کیفیت) میں برابر ہوں تو وہ لذت افضل رہے گی جو مدت (بقا) کے اعتبار سے طویل اور دراز ہو۔

فلاسفہ کی یہ جماعت بھی دو گروہ میں تقسیم ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ خیر و شر کا پیمانہ عامل کی لذتِ شخصی ہے اور وہ اُس کا نام مذہبِ سعادتِ شخصی رکھتے ہیں۔

اور دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ خیر و شر کا پیمانہ ہر ایک ذی حس مخلوق کی "مشترک لذت" ہے اور اُس کا نام "مذہبِ سعادتِ عامہ" ہے۔

سعادتِ شخصی

اس مذہب کی "آواز" انسان کے لیے ضروری قرار دیتی ہے کہ وہ اپنی ذات کے لیے بڑی سے بڑی لذت کا طالب، اور خواہشمند ہو، اور اُس کا فرض بتاتی ہے کہ وہ اُس کے حصوں کے لیے اپنی تمام توجہ کو صرف کر دے۔

پس اگر انسان متردد ہو کہ دو کاموں میں سے کس کام کو کرے۔ یا کسی ایک کام کے

بارہ میں سوچتا ہو کہ کرے یا نہ کرے تو اس مذہب کے مطابق اُس کو یہ غور کرنا چاہیے کہ ان کے
 اور شخصی لذائذ و آلام کے درمیان کیا تناسب ہے اور مقابلہ کس عمل میں لذت و الم کی کمی
 یا بیشی ہے اس کے بعد جس عمل میں لذتوں کا وزن زیادہ نظر آئے وہ خیر ہے اور جس میں آلام کا
 وزن زیادہ ہو، وہ شر ہے اور جس میں دونوں برابر ہوں اُس کے کرنے نہ کرنے میں وہ مختار ہے۔
 اس مذہب کا سب سے بڑا رہنما اپیتور ہے وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اعمال کا وزن صرف

اپیتور (Epicurus) یونانی فلسفی ہے (متذوق م سے متذوق م تک زندہ رہا) متذوق م میں اُس نے دنیا کی
 اسکول قائم کیا، اور چھ سو برس سے زائد مدت تک وہ لوگوں میں مقبول رہا۔ اُس نے اپنی تعلیمات کو منطق طبیعیات
 اور اخلاق میں جدا جدا تقسیم کیا ہے۔ ان میں سے اس مقام کے لیے سب سے اہم مباحث اخلاقی ہیں۔ ان کے بارے
 میں جو اُس کی رائے ہے اُس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

(۱) اپیتور (Epicurus) کا خیال ہے کہ سعادت یا لذت ہی انسان کا مقصد ہے اور اُس کے مقصد
 میں کوئی اور خیر موجود نہیں ہے اور الم سے زیادہ دوسری کوئی شے "شر" نہیں ہے

اور یہ کہ مخلوق صرف حصول سعادت کے لیے عمل کرے گا نام ہے "ذاتی خصلت" کی کوئی قیمت
 نہیں ہے۔ جو اُس کی قدر و قیمت بھی صرف اُس لذت کی وجہ سے ہے جو اُس کے عمر کا بے ہے۔

اپیتور کے "علم اخلاق" کا تنہا ہی ایک مبدیہ یا ہی ایک اساس ہے اُس کے مادہ جو کچھ اُس کے یہاں
 یا احاطہ ہے اسی لذت کی شرح و تفصیل ہے جس کو وہ حیات انسانی میں خیر محسوس سمجھتا ہے۔

اپیتور کے نزدیک ملذت کے وہ معنی ہرگز نہیں ہیں جو نساء و سوجدہ میں سمجھے جاتے ہیں اور عیساکر فو زیا
 کا خیال ہے۔ بلکہ وہ یہ کہتا ہے کہ ہم کو اول زندگی کے تمام مراحل پر نظر ڈالنی چاہیے۔ اس

کے بعد ہم لذت حیات کے حصول کے لیے طالب ہوں، پس اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مشغولیت و لذت کے بعد اس سے
 کہیں زیادہ تکلیف و الم ہیں آئے والا ہے تو ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ہم اپنی خواہش کی باگوں کو روکیں اور موجودہ لذت
 کے بے دائمی الم کو دعوت نہ دیں۔

اور اگر ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ رنج و الم بچنے کے بعد ایک بڑی لذت ہاتھ آئے گی تو اُس الم کا بروداشت
 کرنا اور جس ضرورتی اور فرائض ہوگا، کو یا وہ لذت کا اس کی طالب، اور الم اگلی انجام سے گریز کا دلائل ہے۔

(۲) اپیتور یہ بھی کہتا ہے کہ عقلی و روحانی اور جسمانی لذتوں سے زیادہ اہم اور قابل ترجیح ہیں۔ اس لیے
 کہ جسم و لذت و الم کا اس میں اسی وقت کر سکتا ہے جس وقت تک کہ اُس کا وجود ہے۔ نہ جسم نہ روحانی لذتوں کی
 (۱۰) (۱۱)

دقیقی لذائذ و آلام کے اعتبار سے نہیں کرنا چاہئے بلکہ اس کے لیے انسان کو اپنی زندگی کے پورے نظام عمل کو پیش نظر رکھنا اور پھر یہ غور کرنا ضروری ہے کہ زندگی کے پورے نظام میں کونسا عمل اُس کے لیے سب سے زیادہ موجب لذت ہے اور کونسا باعثِ الم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۴) یاد رکھ سکتا ہے اور لذاتِ مستقبل کی توقع اُس میں پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن روحِ ان سرود قسم کی لذتوں کی یاد اور توقع رکھ سکتی ہے اور رکھتی ہے۔ اس لیے اُس کی لذتیں پائدار اور سرمدی ہوتی ہیں اور عقل و روح جسم کی ہر قسم کی لذات و حصولِ لذات کی بھی شریک رہتی ہے، اور لذات سے متعلق یادِ باطنی اور توقعِ مستقبل کا اور اضافہ کرتی ہے۔ ابیقر اس لیے یہ بھی کہتا ہے کہ بہترین لذت — جس کی جستجو کرنا انہیں ضروری ہے — طمانیتِ عقل و روح کی لذت ہے اور وہ اس کا بھی قائل ہے کہ انسان کو سعادت کے بارے میں خارجی لذتوں کا ہرگز اعتبار نہیں کرنا چاہیئے، بلکہ اس معاملہ میں اپنے نفس کی اخلاقی حالت پر اعتبار کرنا لازم ہے (یعنی یہ کہ نفسِ روح کو اطمینان حاصل ہے یا نہیں) اُس کے خیال میں ایک دانا اپنی ہر قسم کی جسمانی تکالیف و آلام کے باوجود ”مالکِ سعادت“ (سعید) ہو سکتا ہے، اس لیے کہ راحتِ نفس اور اطمینانِ عقل ہر قسم کے جسمانی لذائذ سے بہتر اور برتر ہے۔

بائیں اُس کے نزدیک عمدہ اور پاک جسمانی لذتیں نہ ناجائز ہیں اور نہ قابلِ حقارت و ذلت، اور جب تک کہ اُن کے استعمال سے دائمی لذت کو نقصان اور ضرر نہ پہنچے کسی شخص کا اُن سے قائم رہنا ماننا اور متنع ہونا ہرگز قابلِ اعتراض نہیں ہو سکتا۔

اور ابیقر یونانی عقلی لذتوں میں سب سے بہتر لذت ”صداقت“ کو سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کا مددگار اسکول چند نفوسِ فلسفیوں کی فلسفیانہ مونگائیوں کا مجموعہ نہیں تھا بلکہ ”صادقین“ کا ایک گروہ تھا جو عملی صداقت کو معیارِ زندگی بنائے ہوئے تھا۔

(ج) ابیقر یونانی ایجابی لذتوں کے مقابلہ میں سلبی لذتوں کی جانب زیادہ متوجہ ہیں اور لذتِ سلبی سے اُن کی مراد ”الم“ کا نہ ہونا ہے۔ اسی لیے وہ لذائذِ ثابۃ کو مستقل اہمیت نہیں دیتے، اور اُس کے ساتھ فقدانِ الم کو ضروری جانتے ہیں۔ اور نہ وہ یہ مانتے ہیں کہ لذتوں کے حصول کے لیے شہود و احساس کو براگتھ کیا جائے بلکہ اُن کے یہاں سب سے زیادہ زور سلبی لذتوں پر (مثلاً قلق و اضطراب پیدا کرنے والے امور سے پرہیز، قلبی سکون و اطمینان کے مخالف امور سے اجتناب) دیا جاتا ہے۔

(د) ابیقر یونانی کا مذہب یہ بھی ہے کہ ”سعادت“ حاجات و ضروریات اور رغبتوں کی کثرت اور اُن کی بالیدگی پر موقوف نہیں ہے بلکہ اُن کے خیال میں حاجتوں اور رغبتوں کی کثرت ”وجودِ سعادت“ کے لیے (بقیہ نوٹ صفحہ ۱۵۶)

اس لیے کہ مثلاً تلخ ووا کا استعمال تکلیف والہم کا باعث ہوتا ہے لیکن اکثر اس کا استعمال اس تکلیف سے زیادہ تکلیف یعنی "مرض" کے مٹانے کا سبب بنتا ہے اس لیے اس قسم کے عمل کو خیر ہی کہا جائے گا۔ صاحب حزم و احیاء کی قدرت سے یہ باہر نہیں ہے کہ وہ آئندہ حاصل ہونے والی بہترین لذت کے مقابلہ میں وقتی اور ناپائیدار لذت کو ترک کر کے ماضی کو شاندار مستقبل پر قربان کر دے۔

اسی اصول کے پیش نظر ابقوریوں نے عقلی دردِ حالی لذت کو جسمانی لذت کے مقابلہ میں افضل و برتر سمجھا ہے کیونکہ جسمانی لذت ایک بے وقعت اور فنا ہونے والی چیز ہے اور لذتِ عقلی ایک سرمدی اور ابدی لذت ہے۔ اسی طرح جسمانی لذت اس تحصیلِ علم کے مقابلہ میں جو کہ طمانیت کا باعث بنتا ہے۔ بیچ در بیچ ہے۔ کیونکہ یہی وہ پائیدار لذتیں ہیں جن کے ذریعہ انسان حوادثِ زمانہ اور انقلاباتِ دہر کے مقابلہ کے لیے سامان مہیا کرتا ہے۔

لہذا اس مذہب کے مطابق فضائل صرف اس لیے فضائل کہے جانے کے مستحق ہیں کہ وہ عمل کرنے والے کے لیے بہتر لذت کا سبب بنتے ہیں۔ مثلاً "پاکدامنی" فضیلت ہے اور "فحش زندگی" ذلالت کیونکہ اگر باریک بینی سے محاسبہ کیا جائے تو پاکدامن کو اپنی پاکدامنی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۵) بہت زیادہ موجبِ صحت و دلنشانی بخاتی میں اور سعادت میں رتی کرنے کے بجائے انسانی زندگی میں پیچیدگیاں اور دقتیں پیدا کرنے کا سبب ہوتی ہیں۔ اس لیے یہ بہت اہم فریضہ ہے کہ ہم اپنی طاقت و قدرت کے موافق اپنی خواہشات و ضروریات کو کم سے کم تر بنائیں۔

ابحور خود بھی سادہ معاشرت رکھتا تھا اور اپنے پیروں کو بھی یہی تلقین کرتا تھا کہ اس کی طرح سادہ زندگی بسر کریں۔ اس کا اعتقاد تھا کہ سادہ اعتدال اور عفت کی زندگی "سعادت" (لذت) کے بہترین وسائل میں سے ہے اور یہ کہ لوگوں کی اکثر خواہشات مثلاً "طلبِ شہرت" وغیرہ ضروری ہوتی ہیں اور مفید۔

میں لذت کے آلام سے تحفظ، انسانوں کی نظروں میں احترام، اور وقار و ثقاہت کے تصور جو لذت و نشاط حاصل ہوتا ہے وہ اُس کی نگاہ میں فحش کار انسان کی اس وقتی لذت کے مقابلہ میں جس کے بعد دکھ درد، عدم ثقاہت، اور بربادی مال و ابر و یقینی ہے ہر طرح قابلِ ترجیح اور لائقِ اختیار ہے۔ اس ایک ہی مثال پر سچ کے مقابلہ میں جھوٹ کو اور امانت کے مقابلہ میں خیانت وغیرہ کو قیاس کر لیجئے۔

بعض لوگوں کو ابيقور کے مذہب کی حقیقت سمجھنے میں سخت ٹھوکر لگی ہے، اس لئے کہ اُن کے خیال میں ابيقور کا مذہب "انسان کو جسمانی لذتوں کے انہماک، اور شہوات و خواہشات پر جرأت کی دعوت دیتا ہے۔ اس غلط فہمی کی بنا پر انہوں نے ابيقور کے مذہب اخلاق میں فاسق و فاجر کے نسق و فجور کو بھی شامل کر لیا۔ حالانکہ اُس کی تعلیم میں ان بہودہ امور کے بے قطعاً کوئی جگہ نہیں ہے بلکہ خود اُس نے اپنی بعض کتابوں میں اس غلط فہمی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ہے۔

اس دور جدید میں اس مذہب کے قائل بہت ہی کم ہیں، البتہ ہونیر (۱۵۸۸-۱۶۴۹ء) اور اُس کے مقلد بن کا یہ مذہب ضرور رہا ہے۔

غرض انہوں نے خیر کے تمام رجحانات کو حسبِ ذاتی اور لذتِ شخصی میں محدود کر دیا اور صاف کہہ دیا کہ ہم کسی عمل کو جب ہی خیر یا شر کہیں گے کہ ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس میں عامل کے لیے کس مقدار میں لذت پائی جاتی ہے اور کس مقدار میں الم۔

اس مذہب میں یہ بہت بڑا نقص ہے کہ یہ انسان کو خود میں اور خود غرض "بناتا ہے اور دوسرے انسان زندہ رہیں یا مر جائیں، نفع اُٹھائیں یا نقصان پائیں اُس کو اپنی ذات کے علاوہ کسی سے سروکار نہیں رہتا۔ اور اگر اُس کو دوسرے انسانوں کے نفع کی جانب کبھی

رغبت ہوتی بھی ہے تو صرف اس لیے کہ اس کے خیال میں اس کا ذاتی نفع اس پر منحصر ہے اور اسی طرح اگر اس کو کسی کے رنج سے رنج اور دکھ سے دکھ پہنچتا ہے تو وہ بھی محض اس کے لیے کہ اس رنج اور دکھ کا اثر اس کی ذات پر بھی پڑتا ہے

اس دنیائے انسانی میں ہمیشہ ایسی جماعتیں اور ایسے انسان موجود رہے ہیں اور رہتے ہیں جو اس مذہب سے نا آشنا ہونے کے باوجود اس مذہب کی عملی زندگی پر کار بند رہنا ضروری سمجھتے، اور اس کے بتائے ہوئے نظریہ پر عامل نظر آتے ہیں۔

سرمایہ دار، مزدور، صنعتی، تاجر، وظیفہ خوار، اور ملازم پیشہ، غرض ان میں سے کسی طبقہ پر نظر ڈالیں ہر طبقہ کا ایک بڑا گردہ اپنے اعمال میں صرف خود بینی اور ذاتی منفعت کا خواہاں نظر آئے گا اور دوسروں پر اگر ان کی نظر پڑے گی تو محض اس نیت سے کہ یہ میرے ذاتی مصالح کی خدمت کے لیے ایک ”پوٹھنی اور سرمایہ“ ہیں۔

تم ان کی زبانوں پر انسانیت، مسادات، اخوت، وطنیت، ایثار، قربانی اور ایسی قسم کے بہت سے الفاظ پاؤ گے لیکن دراصل ان کی نفردوں میں ”تفضیلت یا خیر“ فقط اسی کے معنی ہیں کہ تمنا ان کی ذات کو ”لذت“ اور نفع حاصل ہو اور بس۔ چنانچہ ان کی حقیقی حالت کا نقشہ شاعر کے اس مصرع سے اخذ کیا جاسکتا ہے۔

اِذَا مِتَّ ظَنَّا نَا فَسَلَا نَزَلُ نَقَطُ

(اگر میں بیمار جاؤں تو دنیا میں ہر کبھی ایک قطرہ پانی نہ رہے)

مگر جب حضرت عیسیٰ (علیہ السلام) کی اصل تعلیم، اور اسلام کی مقدس تعلیم نے حیات اجتماعی کے بے قربانی کو فرض قرار دیا، ایثار، احسان اور اخوت کو بہترین فضائل میں شمار کیا، اور علم و عقیدہ کے ساتھ ساتھ اس کی عملی مثالیں اور عظیم الشان نمونے

پیش کیے، اور چنانچہ جب ان مذاہب کو فروغ ہوا، اور ان کی بیش از بیش ترقی ہوئی تب
 "امیقوری" مذہب کو گھن لگنا شروع ہو گیا، اور آہستہ آہستہ وہ فنا ہونے لگا۔ اس لیے کہ ایسا
 اور قربانی "جیسے شریفانہ فضائل کا" حبِ ذات اور خود غرضی کے ساتھ جمع ہونا ناممکن ہے
 اس اہم اعتراض کے علاوہ اس مذہب پر یہ چند اعتراضات اور کیے گئے ہیں۔
 (۱) اگر خیر و شر کا پیمانہ "شخصی و انفرادی لذت" ہے تو پھر ناممکن نہ سہی مگر سخت دشوار
 ہو جائے گا کہ حسن سلوک اور احسان کو فضیلت کہا جائے حالانکہ دنیا و انسانی کا اس پر
 اجماع ہے کہ یہ بہت بڑی فضیلت ہے۔

(۲) اگر انسانوں کے درمیان باہمی ارتباط کا خیال مطلق نہ کیا جائے یا یوں کہہ دیجئے کہ
 اگر شخص و فرد کو جماعت کا عضو نہ شمار کیا جائے اور اس نقطہ نظر سے اس پر عامل شدہ جماعتی حقوق
 و واجبات کا اعتبار ترک کر دیا جائے اور ان حقوق و واجبات میں جماعت کے افراد کا جو نفع و نقصان
 یا لذت و اہم ہے اس کی بھی پرواہ نہ کی جائے تو پھر فضیلت اور ذلت نیز خیر اور شر کے کوئی
 معنی ہی باقی نہیں رہتے۔ اور اگر ان امور کا لحاظ ضروری ہے تو پھر لذت شخصی کو خیر و شر کا آلہ
 تسلیم کرنا بالکل غلط ہے۔

(۳) اس مذہب کو صحیح تسلیم کر لینے کے یہ معنی ہیں کہ جو شخص دوسروں کے مصالح
 اور منافع کی خاطر اپنی لذت بلکہ زندگی کو تیج کر اٹھا کرے تو وہ قابلِ نفرت و حقارت ہے اور
 جو اپنی ذاتی مصالح پر جماعت کی سعادت اور حیات کو قربان کر دے وہ باعثِ عزت و تکریم ہے
 حالانکہ ایسے ذلیل، کجیر اور پوچھ نظریہ کو کوئی ذی ہوش بھی ایک لمحے کے لیے قبول نہیں کر سکتا۔

(ب) مذہب سعادۃ عام

مذہب منفعت

اس مذہب کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو اپنی زندگی میں جس چیز کا طالب اور حویہ ہوتا چاہیے وہ نوع انسانی بلکہ ہر ذی حس کی ”سعادت و فلاح“ ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔ جب ہم کسی کام پر خیر یا شر ہونے کا حکم لگائیں اور دیکھیں کہ اس عمل سے لذت و الم میں سے کونسی چیز ظاہر ہوتی ہے تو اس وقت صرف ذاتی اور شخصی لذائذ و آلام پر ہی نظر رکھیں بلکہ تمام نوع انسانی، نوع حیوانی، بلکہ تمام ذی حس اشیاء کے لذائذ و آلام کا لحاظ رکھیں اور یہی ضروری ہے کہ اسے صرف عام حالات زندگی میں یا موجودہ وقتی صورت میں حاصل ہونے والی لذات و آلام ہی تک نظر کو محدود نہ رکھا جائے بلکہ اس سلسلہ میں باریک بینی کے ساتھ دور رس اور مستقبل بعید کے لذائذ و آلام کو بھی پیش نظر لایا جائے بعد ازاں ان اعمال سے حاصل شدہ لذت و الم کا تناسب معلوم کیا جائے۔ پس اگر لذائذ کا پتہ بھاری ہے تو وہ عمل خیر ہے۔ اور اگر آلام کا پتہ دہری ہے تو وہ عمل شر ہے۔

لیکن اس قاعدہ کو ایک قید کے ساتھ مقید کر دینا ضروری ہے وہ یہ کہ اگر انسان کو چند اعمال کے متعلق یہ اختیار دیا جائے کہ ان میں سے اپنی استطاعت کے مطابق جس کو چاہے کام میں لائے، اور ان میں سے ہر ایک عمل کی لذت کی مقدار الم کی مقدار سے زیادہ ہو مگر ان میں ایک عمل ایسا بھی ہو جس میں باقی اعمال کے مقابلہ میں لذت کی مقدار بہت زیادہ پائی جاتی ہو تو ان اعمال کو اس وقت تک ”خیر“ نہیں کہا جاسکتا جب تک وہ اس عمل کو بھی اختیار نہ

کرے جس میں دوسرے اعمال کے مقابلہ میں لذت کی مقدار الم سے بہت زیادہ ہے۔

اور مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ ہمارے پاس تین اعمال (۱) (ب) (ج) ہیں ان میں سے (۱) میں لذت (۸) درجہ کی مقدار میں اور الم (۲) کی مقدار میں ہے اور (ب) میں لذت (۴) کی مقدار میں اور الم (۳) کی مقدار میں ہے اور (ج) میں لذت (۵) کی مقدار میں اور الم (۲) کی مقدار میں پایا جاتا ہے۔

تو ان میں سے ہر ایک عمل پر یہ صادق آتا ہے کہ لذت و الم کے تناسب میں ہر ایک میں الم کے مقابلہ میں لذت کی مقدار ناممکنہ تاہم عامل کے لیے اس ضروری ہے کہ وہ عمل (ب) اور (ج) کے ساتھ ساتھ (۱) کا عامل بھی ہو کیونکہ اگر وہ (ب) اور (ج) کا تو عامل ہوگا مگر (۱) کا عامل نہ بنا تو مجموعہ عمل کے اعتبار سے اس کا یہ کردار "خیر" نہیں ہے۔

اس لیے کہ غور و فکر کے بعد یہ فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ ہمارے اعمال پر خبر کا اطلاق اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ ہماری استطاعت میں جن پر ان لذات اعمال کا ذخیرہ ہے ان میں سے ہم نے اس عمل کے اختیار سے گزیر نہیں کیا جو ان اعمال کے باہمی توازن و اقدار کے لحاظ سے زیادہ سے زیادہ قدر و قیمت کا حامل ہے اور جس کا ثمرہ (سعادت و لذت) دوسرے کے ہوئے اعمال سے فزوں تر ہے اور یہ اس لیے کہ ہمارا مقصد جبکہ حصول لذت ہے تو بلاشبہ زیر استطاعت اعمال میں وہ عمل کسی طرح ترک نہیں کیا جاسکتا جس کی مقدار لذت دوسرے ممتاز اعمال سے زیادہ ہے۔

بلکہ اخلاق کا فیصلہ یہ ہو گا کہ ان اختیاری اعمال میں سے بنیادی عمل اختیار کے لائق ہے جس کی لذت بہ مقابلہ الم بہت زیادہ ہے البتہ اگر انسان کی اپنی طاقت و قدرت کے دائرہ میں چند ایسے اعمال ہیں جو لذت کے سبب بننے میں یکساں اور برابر ہیں تو پھر ان میں

سے ہر ایک عمل اپنی جگہ خیر ہے اور کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہے
 بہر حال اس مذہب کے ارکان "ابستور یون" کی طرح کسی عمل سے تنہا عامل کی
 لذت کے خواہش مند نہیں ہیں بلکہ اُس عمل کے ساتھ جس انسانی، حیوانی بلکہ ذی حس فرد
 جماعت کا بھی علاوہ ہوا ان سب کی لذت کا لحاظ ضروری قرار دیتے ہیں، اور عامل کا فرض سمجھتے
 ہیں کہ وہ اپنے عمل کے نتیجہ اور ثمرہ کا محاسبہ کرتے وقت صرف اپنی ذات ہی کو پیش نظر رکھے
 بلکہ تمام متعلقہ ذی حس کی خیر کو سامنے رکھے اور "سعادت عامہ" کا یہ لحاظ کچھ ایک خاص
 فرد یا مخصوص جماعت ہی کے فرائض میں سے نہیں ہے بلکہ ہر فرد اور ہر جماعت کا یہ فرض ہے
 کہ وہ سعادت عام کو پیش نظر رکھے، لہذا فضائل کو فضائل اس لیے کہا جائے گا کہ ان سے تمام
 انسانوں اور ذی حس اشیاء کے لیے آلام کے مقابلہ میں لذت زیادہ مشر اور بار آور ہوتی ہیں
 اور رذائل کو رذائل اس لیے سمجھا جائے گا کہ ان سے لذت کے مقابلہ میں آلام و مصائب کے
 پہل بہت زیادہ ملتے ہیں۔

پس "سچائی" (مثلاً) بلاشبہ "اخلاقی فضیلت" ہے اس لیے کہ وہ جماعتی سعادت
 اور سعادت عام میں اضافہ کرتی ہے۔ اور جماعتوں کی ترقی و بقا کا مدار ہے اس لیے کہ جبکہ ہم
 ہر وقت اپنی صحت کی حفاظت کے لیے ایک طبیب اور عمارت و پل وغیرہ کی تعمیر کے لیے ایک
 مہندس اور جسم کا خواص معلوم کرنے کے لیے ایک ماہر کیمیا اور طلبہ کی عقل و دانش کو ہذاقت
 کی مفید تربیت دینے کے لیے ایک استاد کی ضرورت محسوس کرتے، اور ہمیشہ ان کے لیے
 محتاج رہتے ہیں پس اگر سچائی کا وجود نہ ہوتا تو ہم کسی طرح نہ ان کے اقوال پر بھروسہ کر سکتے
 اور نہ ان کی رائے سے فائدہ اٹھا سکتے، غرض جب ہم نے "سچائی" کے بادلوں سے مذکورہ
 بالا سعادت کو برستے دیکھا تو تسلیم کرنا پڑا کہ وہ بلاشبہ "فضیلت" ہے اور افراد انسانی

انہیں ضروری ہے کہ وہ ہمیشہ ”سچائی“ کو ہی اختیار کریں اگرچہ بعض افراد کے لیے وہ الم کا سبب ہی کیوں نہ بن جائے۔

اور رشوت ”(مثلاً)“ اخلاقی رذیلہ“ ہے اس لیے کہ جب حاکم نے مجرم سے ”رشوت“ لے کر اس کو بری کر دیا تو اس کا یہ عمل مجرم کی بے باکی اور جرم پر بے خوفی کا باعث بنا، اور اس کا یہ اعتقاد ہو گیا کہ ”رشوت“ کے ذریعہ میں ہمیشہ جرم سے بری ہو سکتا ہوں پس یہ ایک ایسا عمل ہے جو جرائم اور مظالم میں اضافہ کرتا، اور بہت سی حق تلفیوں کا سبب بنتا ہے اور اس طرح وہ جماعت اور جماعتی زندگی کے مصائب و آلام کے لیے پیش خیمہ اور بہت بڑا عذاب ثابت ہوتا ہے لہذا اس کو حرام اور ممنوع قرار دیا گیا اگرچہ وہ جماعت کے کسی فرد (یعنی حاکم یا مجرم) کے لیے نفع اور لذت کا باعث ہی کیوں نہ ہو۔

غرض تمام اعمال کو اسی ایک کسوٹی پر پرکھنا چاہئے، اور جب کسی عمل پر خیر یا شر کے حکم لگانے کا ارادہ ہو تو یہ ضرور زیر بحث آنا چاہئے کہ یہ قوم اور جماعت کے لیے باعث ”لذت“ ہے یا موجب ”الم“ اور پھر یہ غور کرنا چاہئے کہ اگر اس میں لذت و الم دونوں موجود ہیں تو ان دونوں کے درمیان کیا تناسب ہے لذت کی مقدار غالب ہے یا الم کی؟

اس مذہب کے داعی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس میزان میں اعمال کا وزن و قدر بہت دیر طلب اور قدرے مشکل ہے لیکن نتائج اور ثمرات کے اعتبار سے بہت زیادہ مفید دیر یا اور قابل اعتبار ہے۔

یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ جبکہ فضائل و رذائل کے اصولوں کو ایسی میزان سے تولد جانا اور ان کی اقدار کے خیر و شر کا فیصلہ کیا جاتا ہے تو ان کی جزئیات کے لیے جدا کسی پیمانہ کی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ جو جزئی جس فضیلت یا رذیلہ کے تحت ہوگی اپنے اصول اور اس کا

کے مطابق خیر یا شر کہلائیگی مثلاً "کرم" فضیلت ہے اور "بخل" رذیلہ اور "صدق" خیر ہے اور "کذب" شر تو اگر ان میں سے کسی ایک کی متعین جزئی پر حکم لگانا ہے تو اس کے لیے جدا جدا پیمانہ کی حاجت نہیں ہے بلکہ جو حکم اساس اور کلی کو دیا گیا ہے وہی اُس کی جزئیات پر اطلاق کیا جائے گا۔

البتہ براہ راست اس پیمانہ کی ضرورت اُس وقت پیش آئے گی جب کوئی ایسا مسئلہ زیر بحث آجائے جو ان اصول اخلاقی سے باہر ہو اور جس کا خیر یا شر مہذا اخلاقی ہو ایسی صورت میں جذبات اور ذاتی رجحانات سے بالاتر ہو کر غور کرنا چاہئے کہ اس عادت و خصلت کے لذت و الم یا نفع و مضرت کے درمیان کیا تناسب ہے پس اگر ردِ شر و لالہ برابر ہیں اور مشاہدہ و تجربہ سے واضح ہو جائے کہ اس کی لذت اور اس کا نفع اُس کے الم اور ضرر سے کہیں زیادہ ہے تو بلاشبہ وہ عادت "خیر" ہے خواہ سوسائٹی کے افراد ماحول اور وقتی تاثرات کے پیش نظر اُس کو "شر" ہی کیوں نہ سمجھتے ہوں اور اگر اس کا الم و ضرر اُس کی لذت و منفعت پر غالب ہے تو وہ عادت "شر" کہلائے گی قطع نظر اس سے کہ لوگ اس کو خیر ہی سمجھتے ہوں اس قسم کے مسائل میں "پردہ" اور "جسم کو گودنا" جیسے اعمال زیر بحث آسکتے ہیں۔

اخلاقی مباحث میں اس کا نام "مذہب منفعت" ہے اور اس کے سب سے بڑے داعی فیلسوف بنسٹام (۱۷۴۸-۱۸۲۲ م) اور جون سٹوارٹ میل (۱۸۰۶-۱۸۷۲ م) اور سچو یک ہیں۔

لذت کے متعلق | "مذہب منفعت" کے ارکان نے جس "لذت" کو خیر و شر کا منفعین کی رائے | پیمانہ قرار دیا ہے وہ ان کے یہاں بہت وسیع معنی میں مستعمل ہے

یعنی اُس کے دائرہ میں حسی معنوی جسمانی اور عقلی دروہاتی سب قسم کی لذات شامل ہیں اور بہت سے منفعین کہ جن میں بنام بھی شامل ہے ایک لذت کو دوسری لذت پر کیت (مقدار) کے لحاظ سے فضیلت دیتے ہیں یعنی وہ یہ دیکھتے ہیں کہ ان میں سے کون سی لذت بڑی ہے اور کون سی چھوٹی؟

بنام کی رائے یہ ہے جبکہ تمام لذتیں اس صفت میں متشابہ اور متحد النوع ہیں کہ وہ لذت ہیں تو جن اعمال میں یہ وصف موجود ہے از بس ضروری ہے کہ اُن کے باہم فضیلت کی قدر و قیمت کے تناسب و امتیاز کا مدار شدت و ضعف، توازنِ اقدار، اور قرب و بعد پر ہو۔ بنام کے بعد میل کا زمانہ آیا تو اُس نے یہ رائے ظاہر کی کہ لذتوں کو ایک ہی نوع میں متحد ماننا صحیح نہیں ہے بلکہ اُن میں بہت زیادہ تنوع پایا جاتا ہے۔ یعنی جس طرح ایک لذت دوسری لذت سے بڑی ہوتی ہے۔ اسی طرح اُن کے باہم شرف اور مجد میں بھی تفاوت ہوتا ہے مثلاً عقلی دروہاتی لذتیں شرف و فضل کے اعتبار سے جسمانی لذتوں سے بلند ہونگی، اسی طرح معنوی لذائذ کا رتبہ حسی لذائذ کے مقابل میں اعلیٰ و ارفع ہوگا۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب عام نفردوں میں لذائذ کے درمیان چھوٹے اور بڑے ہونے کا فرق محسوس نہ ہوتا ہو تو پھر یہ کس طرح شناخت کیا جاسکتا ہے کہ یہ لذت دوسری لذت سے بڑی یا قدر و قیمت کے لحاظ سے افضل ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا فیصلہ ارباب بصیرت اور ماہرین اخلاقیات کے ہاتھ میں ہے اور اُن ہی کو یہ منصب حاصل ہے کیونکہ وہ ہر دو لذتوں کی اول آزمائش کرتے ہیں اور پھر ان دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دے کر اختیار کر لیتے ہیں اور باوجود اس علم کے کہ اختیار کردہ لذت میں تکالیف و مصائب بھی پوشیدہ ہیں وہ اُس ہی کو منتخب کرتے ہیں، اور کسی قیمت پر ترک کردہ لذت کی بڑی سے

بڑی مقدار کو اُس کے عوض میں لینا پسند نہیں کرتے۔ یہ کیوں؟ صرف اس لیے کہ وہ اپنی
حداقت و مہارت سے دونوں کی صحیح حقیقت کا اندازہ لگا لیتے، اور افضل و اعلیٰ کے مقابلہ
میں مفضل اور ادنیٰ کو چھوڑ دیتے ہیں۔

کیا اس سوال کے وقت سائل نے اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ عام طور پر ایک
جاہل اپنے جاہل پر اُسی طرح مطمئن اور خوش نظر آتا ہے جس طرح ایک جویائے علم اپنی علمی تحقیق
و کاوش پر شاداں و نازاں ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود ایک فطین و ذکی انسان سے کبھی یہ
توقع نہیں کیا جاسکتی کہ وہ ہر دو متضاد اوصاف رکھنے والے انسانوں کی مسادی مسرت کی بنا
پر جاہل کو علم کے برابر یقین کرے اور جستجوئے علم کو ترک کر کے جاہل پر قناعت کر بیٹھے اسی طرح کسی
طالب علم سے یہ امید نہیں ہو سکتی کہ وہ ذکاوت و علم کے مقابلہ میں کسی بڑی سے بڑی جسمانی
لذت کو قبول کرنے پر آمادہ ہو جائے جبکہ ایک عامی جاہل لذتِ علم اور لذتِ جسمانی کے
باہم افضل و مفضل کا حکم لگانے سے عاری نظر آتا ہے۔

یہ بات بھی لائقِ توجہ ہے کہ جس سعادت (لذت و منفعت) پر انسان کی نگاہیں لگی
رہتی ہیں انسانی طبائع کے اختلاف سے اُس کی انواع کے باہمی اقدار میں تفاوت بھی یقینی
ہے چنانچہ جس طرح حیوان اور انسان کی لذات کے مابین اختلاف ایک بدیہی امر ہے اُسی
طرح عاقل اور جاہل کی لذت و منفعت (سعادت) میں نمایاں تفاوت ہے، اور اسی تفاوت
و اختلاف کی پشت پر وہ جہانِ عقل و خرد ہے کہ جس کے درمیان رہ کر انسان اپنی حیات کی تکمیل
کرتا ہے۔

پس اگر اُس کا یہ ”عالمِ عقل“ محدود اور تنگ ہے تو اُس کے لیے حصولِ لذتِ سانس

۱۔ مختصر فصل ثانی رسالہ ”میل“ از کتاب مذہب المنفعت

کیونکہ اُس کا دائرہ بھی تنگ اور محدود ہی ہوگا۔ اور اگر اُس کا ”جہانِ عقل“ وسیع ہے تو پھر اُس کے لیے اُن لذتوں کا حصول کہ جن کے لیے یہ چشمِ براہ ہے۔ بہت دقت طلب ہے کیونکہ وہ اسی لذت کا طالب ہے جن کا مقام بہت بلند و رفیع و اعلیٰ ہے۔

میل کا قول ہے کہ جو شخص معمولی لذتوں کا خواہشمند ہے اُس کو کافی فرصت ہے کہ وہ اُن لذتوں کو زیادہ سے زیادہ حاصل کرے لیکن جو شخص وسیع النظر ہے وہ تو یہ یقین رکھتا ہے کہ جو کچھ بھی اُس کو حاصل ہے وہ ناقص اور مقصد کے لیے ناکافی ہے اور اس سے بہت زیادہ کی ضرورت و حاجت ہے مگر ساتھ ہی وہ اپنے حوصلہ کے مطابق اس نقص کے تحمل و برداشت کا خوگر بھی ہوتا ہے اور اُس کو یہ تکلیف دہ تصور بھی نہیں ہوتا کہ دوسرے اشخاص کو میری ہی طرح اس لذت کے ناقص ہونے کا شعور کیوں نہیں ہے اور کیوں وہ میری طرح اس کے حصول میں باقی رہ کر نظر نہیں آتے۔ اس لیے کہ وہ یہ جانتا ہے کہ جس شخص میں یہ شعور موجود نہیں ہے وہ سعادت کبریٰ اور خیر اکبر سے محروم ہے اس لیے قابلِ رحم ہے نہ کہ لائقِ رشک و حسد۔

اُس کے سامنے یہ حقیقت ہمیشہ عیاں رہتی ہے کہ منفکر اور مصیبت زدہ ”انسان“ بننا خوش باش و راحت کو ش ”خنزیر بننے سے اچھا ہے اور ”مصائب کا شکار ہونے، اور جامِ زہر نوش کرنے کے باوجود“ سقراط بننا خوش عیش بے دقت بننے سے بہتر ہے۔

اس تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ انسان کو لذت کی کمیت و مقدار کی جانب توجہ کرنے کی بجائے انواعِ لذات میں سے اشرف و اعلیٰ اور بہترین لذت کے درپے ہونا چاہیے۔

جارج ایوٹ کہتا ہے کہ جب تک ہم اپنے انکار و خیالات کو وسعت نہ دیں اور اُن میں بندی نہ پیدا کریں، اور جس چیز کو اپنے لیے پسند کرتے ہوں دوسروں کی منفعت کے لیے

بھی اُسی کو پسندیدہ نہ سمجھیں اُس وقت تک ہم ہرگز "سعادتِ کبریٰ" کو حاصل نہیں کر سکتے مگر یہ واضح رہے کہ سعادت کا یہ بلند مقام اپنے اندر سخت مصائب و آلام پوشیدہ رکھتا ہے تاہم جن کی طبائع ارتقا اور بلندی کی خواہشمند ہیں وہ ہر حالت میں اس کو پسند کرتی اور اُس کے حصول کی خاطر ہمہ قسم کے مصائب و آلام کو انگیختہ کرتی ہیں کیونکہ وہ اس کی خیر و خوبی کی صحیح قدر و قیمت جانتی ہیں۔

سعادت کی اس قسم کا منبع و مرجع طبیعتِ نفسِ فطرتِ روح اور انسان کا وہ عالم عقل ہے کہ جس کے ماحول میں وہ زندگی گزار رہا ہے، سو اگر یہ طبیعت و فطرت پاک اور عمدہ ہے اور اُس کی زندگی کے لمحات اکثر و بیشتر یا ہمیشہ ترقی و بلندی کے عالم میں بسر ہو رہے ہیں تو پھر وہ بلاشبہ "افوارِ سعادت" ہی کی منشا بنی رہے گی، اور اُسی کی روشنی میں تمام کام انجام دیں گے۔ تاہم یہ مذہب بھی نقد و تنقید سے محفوظ نہیں ہے اور اس پر بھی حسب ذیل اعتراضات کئے گئے ہیں۔

(۱) اس مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ کسی عمل پر خیر یا شر کا حکم لگانے کے لیے ضروری ہے کہ اُس سے جو لذت و الم پیدا ہوتے ہیں اُس کا حساب اُن تمام انسانوں کے اعتبار سے لگانا چاہیے جن پر عمل کے اُن لذائذ و آلام کا اثر پڑتا ہے۔ دوسرے پیرائے بیان میں یوں سمجھئے کہ کسی عمل پر خیر یا شر کا حکم صادر کرنے کے لیے اپنی حلقہ اثر اور اغیار کے حلقہ اثر کے درمیان، یا موجودہ افراد قوم اور آنے والی نسل کے درمیان لذائذ و آلام کے تناسب کا حساب لگانا ضروری ہے۔

پس اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر عمل کے نتائج اور تناسب کے حساب پر ذائقہ اطلاع سخت دشوار بلکہ ناممکن ہے۔ اس لئے کہ ہم ایک عمل کو اگر اپنی قوم کے لئے نفع بخش سمجھتے

ہیں تو دوسری قوم کے لیے اُسی قدر حضرت رساں باتے ہیں، اور اگر ایک عمل کو اپنے اور
 معاصرین و ہم زمانہ کے لیے مفید یقین کرتے ہیں تو آنے والی نسلوں کے لیے اُسی قدر نقصان
 دہ جلتے ہیں، تیر یہ کہ کبھی آنے والی نسل کے اعداد و شمار معاصرین کے اعداد و شمار کے تناسب
 سے کہیں زیادہ ہوتے ہیں تو پھر ان حالات میں لذت و الم کے حساب میں انتہائی دشواری پھٹنا
 یقینی امر ہے، اور اس طرح عملی زندگی دشوار سے دشوار تر ہو جائے گی۔ مثلاً یہ سوال کہ معادن
 (کانوں) کی دریافت کیا ایسی صورت میں خیر اور نفع بخش کہی جاسکتی ہے کہ وہ موجودہ نسل کے
 لیے تو مفید ہے مگر آنے والی نسل کے لیے مضر اور نقصان رساں؟ یا کیا حکومت کسی ایسے مخصوص
 طریقہ کو حتمی طور پر اختیار کرنے کہ جو موجودہ نسل کے لیے تو مفید نظر آتا ہو مگر ساتھ ہی اس کا خوف
 بھی ہو کہ وہ اخلاف و اولاد کے لیے بھاری بوجھ ثابت ہوگا؟

اس سے بھی زیادہ قابل توجہ ری بات ہے کہ اگر ہم لذت و الم کے اس حساب میں حیوانا
 کو بھی شامل کر لیں تو کیا اُن کے اور انسان کے درمیان تفاضل لذات میں کوئی نسبت یا درجہ
 قائم ہو سکے گا؟ اگر نہیں ہو سکے گا بلکہ دونوں کے لیے لذت کی حیثیت یکساں ہی رہے گی اور
 اس طرح ایک انسان کی "لذت و الم" کتابی بھیر یا غرض ہر ایک حیوان کی لذت و الم کے
 مساوی ہو جائیگی تو پھر کس حق سے انسان کے لیے یہ جائز ہوگا کہ وہ اپنے ذاتی نفع کے لئے مرغ
 کو ذبح کرے یا ایک جانور کو انسانی علاج کی خاطر تشريح اعضا کے لیے قتل کر کے کام میں لائے
 اور اگر ان کے مابین فضیلت کی نسبت قائم کی جاسکتی ہے تو وہ کون سا پیمانہ ہے جس کے ذریعہ
 یہ خدمت انجام دی جاسکتی ہے، اور وہ کون سا طریقہ ہے جس کو اس کے لیے کام میں لایا جاسکتا
 ہے؟

کیا اس صورت میں قدم قدم پر غلطی اور خطا کا امکان نہ ہوگا اور ہم قریب ہونے کے

بجائے حق سے بہت دودھ نہ پڑ جائیں گے؟

(۲) ”سعادت عامہ“ کا پیمانہ جبکہ محدود اور مستقل و معین پیمانہ نہیں ہے تو پھر کسی عمل پر خیر و شر کا حکم لگانے میں اختلاف کی بہت زیادہ گنجائش نکل آتی ہے۔ کیونکہ حکم کا مدار تو لذت و الم کے مابین نسبت پر قائم ہے، ایک کو اس عمل سے زیادہ حظ و نشاط حاصل ہوتا ہے اور دوسرے کو کم اور تیسرے کو بالکل نہیں۔ تو بالکل محال اس عمل کے خیر یا شر ہونے کا حکم بھی اسی فرق مراتب کے اعتبار سے ہونا چاہئے۔ مثلاً موسیقی سے ایک شخص اس قدر متاثر ہوتا ہے کہ عقل و ہوش کھو دیتا، اور یا بے تحاشا ہنسنے لگتا اور یا بے خود ہو کر رونے لگتا ہے، لیکن یہی موسیقی دوسرے پر بہت کم اثر انداز ہوتی ہے اور تیسرے انسان پر مطلق اثر نہیں کرتی تو اب ان فرق مراتب میں لذت کو کس طرح خیر یا شر کا پیمانہ بنا کر اعمال کا وزن کیا جاسکتا ہے؟

(۳) یہ مذہب بھی انسان کو پست ہمت اور کوتاہ نظر بناتا ہے، اس لیے کہ اس کی تعلیم اعمال کے نتائج کو صرف لذت و الم ہی کے دائرہ تک محدود رکھنا چاہتی ہے، اور وہ عامل کی بلند صفات اور جن اخلاقِ حسنہ کی بدولت ان اعمال کا صدور ہوا ان کے حسن و جمال کی طرف متوجہ نہیں کرتی اور فکر و ہمت کی بلند پروازی کے آڑے آتی ہے۔

(۴) زندگی کی غرض و غایت کو فقط حصولِ لذت، اور ترکِ الم سے محدود کر دینا انسانی شرف و مجد سے گرجانا، اور پستی کی جانب مائل ہو جانا ہے اور یہ بات انسان کی شان کے قطعاً خلاف ہے، یہ تو صرف حیوانات ہی کے لیے موزوں ہے۔

ان اعتراضات کے اگرچہ بہت سے جوابات دیے گئے ہیں لیکن یہ مقام ان کے ذکر کا متحمل نہیں ہے تاہم یہ واقعہ ہے کہ بہت سے اخلاقی مذاہب کے مقابلہ میں عہدِ جاہلیہ میں اس

کتاب ”مذہب المنفعہ“ میں جون اسٹورٹ میل نے ان اعتراضات کے بہت مفصل جوابات دیے ہیں جو بالکل

اخلاقی مذہب (مذہب منفعت) کی اشاعت بہت زیادہ ہے، اور وہ بہت زیادہ مقبول ہے اس لیے کہ عقل کی بیداری، اور وسعت نظر کی جانب راہنمائی میں اس کا بہت بڑا حصہ اور بہت بڑا درجہ ہے۔

اس نے انسانی زندگی کو ایک رخ (خود غرضی) پر چلنے سے رد کا اور مطالبہ کیا کہ انسان کو اپنی "سعادت" کے ساتھ دوسروں کی سعادت کا لحاظ بھی ضروری ہے۔ یہ دو صنعتیں قوانین کو یہ حکم دیتا ہے کہ وہ ایسے قوانین بنائیں جو تمام انسانوں کے لیے یکساں طور پر مفید ہوں اور جرائم پر قانون کی جانب سے سزا مقرر ہو، اور ان میں یہ دیکھا جائے کہ کون سا جرم "مفاد عام" کے اعتبار سے کس درجہ آلام و مصائب کا سبب بنتا ہے۔ اور جرائم کے مقابلہ میں جن سزائوں کو مقرر کیا جائے ان میں بھی اس کا لحاظ رکھا جائے کہ عام انسانوں کے لیے ان کے اندہ آلام کے مقابلہ میں کس درجہ زیادہ لذائذ کا فائدہ پہنچتا ہے (علیٰ ہذا القیاس)

ان اعتراضات کے اگرچہ بہت سے جوابات دے گئے ہیں لیکن یہ مقام تفصیل کا متحمل نہیں ہے تاہم مختصر طور پر ترتیب وار ان کا اس طرح جواب دیا جاسکتا ہے۔

(۱) مذہب سعادت عام (منفعت عام) کے پیش نظر یہ تصور ہی غلط ہے کہ کسی عمل کے خیر و شر پر حکم لگانے کے لیے ایک مخصوص نسل و قوم اور اس کے اغیار اقوام کے درمیان لذت و الم کے تناسب و اقدار کو وزن کیا جائے بلکہ اس مذہب کے مطابق وہی عمل خیر یا شر ہو گا جو تمام کائنات انسانی کو ایک ہی انسان اکبر قرار دے کر یہ وزن کرے کہ یہ عمل لذت و الم کی باہمی اقدار کے پیش نظر کیا حیثیت رکھتا ہے، یہاں "غیر" کا تصور ہی سراسر غلط ہے اور یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ ایک عمل کو اگر ہم ایک قوم کے لیے نفع بخش سمجھتے ہیں تو دوسری قوم کے لیے یقیناً مضرت رساں یقین کرتے ہیں، اس لیے کہ جو عمل یہ حیثیت رکھتا ہے وہ بلا

شاید اس وقت تک "خیر" نہیں کہلایا جاسکتا جب تک اس میں نفع عام کی استعداد نہ پیدا ہو جائے
 ورنہ تو اس سے بلند و بالا اعلیٰ جو یہی حیثیت و استعداد رکھتا ہو اس کی جگہ لے گا اور "خیر" کہلائے
 کا مستحق قرار پائے گا غرض اس اصول کے پیش نظر سعادت عام ہی کسی عمل کے خیر و شر مونی
 کے لیے پیمانہ بن سکتی ہے اور اس صورت میں موجودہ نسل اور مستقبل میں آنے والی نسل کے
 اعداد و شمار کے باہم کثرت و قلت کا سوال بھی بے معنی ہو جاتا ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا
 ہے کہ کسی عمل میں "سعادت عام" کی جستجو اور اس کی قدر اعلیٰ کی تلاش دو حصوں پر تقسیم کی جائے
 ایک وہ اعمال جن کی سعادت عام رہتی دنیا تک تمام کائنات انسانی کے لیے یکساں ہو اور
 دوسرے وہ اعمال جو ایک مخصوص وقت تک مثبت رکھے ہوں اور دوسرے دور میں
 اُن کی جگہ دوسرے اعمال لے لیں لیکن دونوں حالتوں میں خیر و شر کا پیمانہ "سعادت عام" ہی
 رہے اور معادن کی مثال خود سوال کے نقص پر دال ہے اس لیے کہ معادن کی دریافت یا
 اس کا استعمال جہاں تک دریافت اور استعمال کا تعلق ہے ہر ایک دور میں تمام انسانوں
 کی حاجات کے لیے مفید اور نافع ہے بحث اگر ہو سکتی ہے تو طریق استعمال اور عمل استعمال
 کے تفاوت سے ہو سکتی ہے اور بالآخر اس کا جواب بھی یہی دیا جائے گا کہ اس کے لیے سعادت
 عام ہی کا پیمانہ لائق اعتماد ہے نیز "سعادت عام" کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ وہ بظاہر حال کسی
 فرد کے لیے بھی نقصان رساں نہ ہو بلکہ مجموعہ ذریعہ انسانی یا ذی حیات انواع کیلئے کسی عمل کا
 مفید ہونا اس عمل کے "خیر" ہونے کے لیے کافی ہے اس لیے اگر تشریح اعضاء کی خاطر یا نوع
 انسانی کی بقا و صلاح کے پیش نظر کسی حیوان کو ذبح کرنا مذہب "سعادت عام" کے منافی
 نہیں ہے خصوصاً جبکہ اس مذہب کے مطابق مقدار سعادت (لذت) کی جستجو کی بجائے
 کیفیت سعادت (لذت) کی تلاش اور اقدار کے لحاظ سے افضل و اعلیٰ لذت کی

نکر ہی منہلے نظر ہو تو نوع انسانی بلکہ ذی حیات انواع کی سعادت اگر نوع حیوانی کے بعض اصناف کی قربانی طلب کرے تو اس کو "سعادت عام" کے خلاف سمجھنا بعید از انصاف ہے اسی طرح موسیقی کی مثال دے کر تمام انسانوں کے درمیان اقدار سعادت کا تفاوت ظاہر کرتے ہوئے "سعادت عام" کے فیصلہ کو مشکل اور ناممکن بتلانا بھی اس لیے صحیح نہیں ہے کہ موسیقی کے خیر و شر ہونے پر سعادت عام کا فیصلہ اس طرح نہیں کیا جائے گا کہ اس عمل سے ایک فرد کس طرح متاثر ہوا اور دوسرے نے اس کے مقابل میں کس درجہ متاثر قبول کیا یا قطعاً کوئی اثر نہیں لیا بلکہ اس کی بجائے فتن اور ناپ تول کر کے یہ دیکھا جائے کہ موسیقی انسانی کردار میں مجموعہ اخلاق انسانی پر کس پہنچ سے اثر انداز ہوئی اور اس نے عام افراد انسانی کی سعادت (لذت اعلیٰ) کے حصول میں کس حد تک نفع پہنچایا نقصان دیا خلاصہ یہ کہ جو عمل عام طور پر افراد انسانی کی لذت اعلیٰ کے لیے مفید ہو گا وہ "خیر" کہلائے گا خواہ وہ بعض افراد کے لیے بظاہر حال نقصان دہ نظر آتا ہو اور اگر مضر ہو گا تو وہ "شر" کہلانے کا مستحق ہو گا قطع نظر اس سے کہ وہ بعض افراد کے لیے نفع بخش ہے نیز یہ اعتراض بھی قطعاً بے محل ہے۔ کہ یہ مذہب انسان کی ہمت کو لپست اور نظر کو کوتاہ کرتا کیونکہ زندگی کی غرض و غایت کو فقط حصول لذت اور ترک الم کے اندر ہی محدود رکھتا ہے اور اعمال کے خیر و شر پر حکم لگاتے وقت اعمال کے ذاتی حسن و جمال کو معیار قرار نہیں دیتا۔

یہ اعتراض اس لیے صحیح نہیں ہے کہ "مذہب سعادت عام" جبکہ اس کی دعوت دیتا ہے کہ انسان کا منتہائے نظر اعلیٰ سے اعلیٰ "لذت و سعادت" کا حصول ہونا چاہیے اور وہ لذت کو جسمانی لذات میں ہی منحصر نہیں رکھتا بلکہ روحانی لذات کی بلند سے بلند ہر نوع لذت کو منتہا قرار دیتا ہے گویا وہ انسان کی فکر و وسیع اور ہمت بلند کو ہمیز کرتا ہے کہ وہ سعادت عام

کے پیمانہ کو ہاتھ میں لے کر اس وادی وسیع دامن کی اُس حد تک بادیہ پیمائی کرے کہ حصولِ سعادت میں کامیاب ہو جائے اور یہ اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ وہ اعمال کے ذاتی حسن و قبح کو پیش نظر نہ رکھے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ جو عمل اپنے اندر ذاتی حسن نہیں رکھتا وہ سب سے بلند سعادت عام کا کیسے سبب بن سکتا ہے پس انسان جس قدر وسیع النظر اور بلند ہمت ہوگا اسی قدر بلند و بالا سعادت عام کے حصول میں کامیاب ہوگا تو "سعادت عام" کو خیر و شر کا پیمانہ بنانا انسانی عظمت کو بہت نہیں لگاتا بلکہ اُس کی عظمت کو چار چاند لگا دیتا ہے اور انسانی فکر کو حصولِ لذت و ترکِ الم کے دائرہ میں محدود نہیں رکھتا بلکہ اعمال کے ذاتی حسن و جمال کی اقدار کو قبح سے قبح تر بنا دیتا ہے۔

مذہبِ فراست

"ہر ایک انسان میں ایک ایسا فطری ملک پوشیدہ ہے جس کے ذریعہ وہ نتائجِ معلوم کے بغیر فقط نظر سے خیر و شر کو معلوم کر سکتا ہے۔"

یہ مذہبِ فراست کا نظریہ ہے۔

اور اگرچہ زمانہ اور ماحول کے فرق سے اس ملک میں بھی قدرے اختلاف پایا جائے گا لیکن اس کی اصل حقیقت اور اس کا خمیر تمام انسانوں کی سرشت میں یکساں موجود رہتا ہے پس انسان جب کسی عمل پر نظر ڈالتا ہے تو فوراً اُس پر ایک الہامی کیفیت طاری

ہو جاتی ہے اور وہ اول نظر میں اس عمل کی قدر و قیمت کا اندازہ لگا لیتا ہے۔ اور پھر حکم کر سکتا ہے کہ وہ خیر ہے یا شر۔

یہی وجہ ہے کہ انسانوں کا اس پر قریب قریب اتفاق ہے کہ سچائی، سخاوت اور شجاعت جیسے اعمال، فضائل میں داخل ہیں اور جھوٹ، بخل، بزدلی، رذائل میں۔

کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ چونکہ ابھی علم کے میدان سے قطعاً نا آشنا ہیں وہ بھی فکر و تامل کے بغیر یہ حکم لگا دیتے ہیں کہ جھوٹ اور چوری بڑی چیز (شر) ہیں اور اس لیے وہ چور کو نہایت حقارت سے دیکھتے اور اس کے عمل کو حرم مانتے ہیں۔ حالانکہ وہ جھوٹ یا چوری کے اجتماعی نقصانات، اور ان کے نتائج و ثمرات بد کے متعلق ان دورانہ لیشانہ نظریوں سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں جو علم کی ترقی کے بعد حاصل ہوتے ہیں۔

بہر حال ہمارے اندر یہ فطری اور طبعی قوت ہے کسی اور اکتسابی نہیں، اور مبدیہ فیاض نے یہ فیض اسی طرح بخشا ہے جس طرح آنکھ کو دیکھنے اور کان کو سننے کا فیضان عطا ہوا ہے۔ اور جس طرح محض نگاہ کے ذریعہ ہم کسی شے کے سپید یا سیاہ ہونے کا حکم لگاتے یا محض سماعت سے یہ اندازہ کر لیتے ہیں کہ یہ خوش آواز ہے اور یہ بد آواز، اسی طرح ایک نظر میں اس قوت کے ذریعہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ عمل خیر ہے اور یہ شر، اور ہمارے فیصلہ اس عمل کی غایت اور اس کے نتیجہ کے حاصل ہونے کے بعد نہیں ہوتا اور نہ حصول لذت و گریز ازالم کے پیش نظر ہوتا ہے بلکہ ہماری طبیعت و فطرت خود بخود اس طرف رہنمائی کر دیتی ہے۔ لہذا ”صدق“ بہر حالت میں خیر ہے اگرچہ وہ ہزار قسم کے آلام و مصائب کا ہی سبب کیوں نہ ہو، اور ”کذب“ بہر کیف شر ہے اگرچہ وہ لاکھ قسم کی لذتوں کا باعث ہی کیوں نہ ثابت ہو۔ ”مذہب فراست“ اسی کی دعوت دیتا، اور اسی نظریہ پر اخلاق کی بنیاد قائم

کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اعمال اخلاقی وسائل ذرائع نہیں ہیں بلکہ خود مقصود بالذات ہیں، اور فضائل کی قدر و قیمت اس لیے ہے کہ وہ فضائل ہیں، اس لیے نہیں ہے کہ ان کے نتائج و ثمرات سے لذت کا حصول اور الم سے گریز لازم آتا ہے۔

اس حقیقت کے پیش نظر ”مذہب فراست“ مذہب سعادت سے بچنے و جوہ ممتاز ہے۔

(۱) فضائل ہر طرح، ہر جگہ، اور ہر زمانہ میں فضائل ہیں ان فضائل کا ہونا کسی غرض و غایت کے تابع نہیں ہے کہ اگر یہ اس تک پہنچا دیں تو خیر ورنہ شر۔
(۲) فضائل یہی امور ہیں ان کی صحت کے لیے برہان و دلیل کی حاجت نہیں ہے۔

(۳) پر اپنے اوصاف میں شک و شبہ سے پاک ہیں اس لیے یہ ناممکن ہے کہ کسی وقت بھی ان کو شر یا ان کی ضد کو خیر کہا جاسکے۔

اس قوت (فراست) کا نام بعض علماء نے ”وجدان“ رکھا ہے اس لیے کہ (وجدان) تمام افراد انسانی میں طبعی طور پر موجود ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ درجات ترقی کے اعتبار سے یہ قوت سب افراد میں یکساں طریقہ پر پائی جاتی ہے کہ اصل مقصد یہ ہے کہ حواس سماعت و بصارت کی طرح یہ بھی ہر ایک انسان میں دو لیت ہے اور جس طرح سماعت و بصارت کے قوت و ضعف کے اعتبار سے سب انسان یکساں نہیں ہوتے اسی طرح تمام ملکات انسانی کا حال ہے کہ وہ ہر ایک میں ابتدا و آفرینش سے موجود تو ہوتے ہیں مگر تربیت اور ماحول کے اثر سے اپنے درجات ترقی میں مختلف حیثیت سے پائے جاتے ہیں۔

”مذہب فراست“ کے قائل اگرچہ اصل مذہب کے متعلق اتفاق رکھتے ہیں لیکن

اُس کی تفصیلات میں اُن کی آراء مختلف ہیں۔

بعض اُس قوت کا منبع ”شعور“ کو سمجھتے ہیں اور بعض ”عقل“ کو نیز بعض کا خیال ہے کہ ”فراست“ کے ذریعہ ہم ہر حادثہ اور جزئیہ کے متعلق خیر یا شر کا حکم لگا سکتے ہیں، اور دوسروں کی رائے ہے کہ ”فراست“ ہم کو صرف کلیات سے مطلع کرتی ہے یعنی یہ کہ صدق یا خیر ہے اور کذب، شر۔ اور جزئیات سے اطلاع دنیا اُس کا کام نہیں ہے بلکہ کوئی جزئی پیش آجائے تو قوت عقلیہ قوت نتیجہ کا یہ کام ہے کہ وہ ”فراست“ کے بتائے ہوئے عام قاعدہ کی مدد سے یہ حکم لگائے کہ یہ خیر ہے یا شر۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ مذہب اپنی تفصیلات کے بارہ میں مختلف آراء کے باوجود انسان کو یہ سکھاتا ہے کہ اُس کو اپنے اعمال و کردار میں لذت و الم کے سوال سے بالاتر ہونا چاہئے اور قوانین اخلاق اور اُس کے احکام ہر گز اعمال کے ثمرات اور لذائذ و آلام کے تصورات کے ماتحت نہیں آ سکتے کیونکہ یہ ایک حقیقت ہے کہ نفس انسانی میں ”ضمیر“ کی آواز ہر وقت انسان سے سرگوشی کرتی اور اُس کو خیر کے لیے آمادہ کرتی رہتی ہے۔

پس ”خیر“ لذت و سعادت کا پھل اور ثمرہ تو عطا کرتا ہے، اور انسان کو ایک حد تک لذت سے رغبت اور الم سے گریز کی جانب بھی چلاتا ہے لیکن ”ضمیر“ کسی حالت میں بھی اس شرط و زوم کی ماتحتی قبول نہیں کرتا، بلکہ اس کے برعکس کبھی کبھی وہ انسان سے اس کا طالب ہوتا ہے کہ ادائیگی فرض کی خاطر وہ لذت بلکہ زندگی کو بھی قربان کر دے۔ لہذا فرض کے ساتھ لذت سے محرومی اور رسائی الم کے کتنے ہی سامان کیوں نہ ہوں وہ ”فرض“ ہی رہے گا، اور خیر کتنی ہی مشقتوں اور کلفتوں کا باعث کیوں نہ بنے وہ ”خیر“ ہی کہلائے گا۔

انسان کے شرف انسانیت کی انتہائی پستی ہوگی اور اُس کی بزرگی و کرامت

کی سخت توہین، اگر وہ اعمال کے لذت دالم کو توڑنے کے لیے پہلے ایک ترازو قائم کرے اور پھر توازن دیکھنے کے بعد ان کو اختیار کرے یا ان سے اجتناب۔ اور اگر اس کے لیے یہ ضروری ہے تو پھر تو یہ ایک کاروباری زندگی ہوئی نہ کہ اخلاقی زندگی۔

بلاشبہ اخلاقی زندگی کا مقام اس سے بلند و بالا ہے اس لیے انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ اپنے ضمیر کی آواز پر کان لگائے اور اس کے الہام کو منے، اور اُسی کے اختیار پر سہیر کے احکام کی تعمیل کرے کیونکہ یہی دراصل انسان کو اس کی قابلیت و استعداد کے مناسب بلند رتبہ اور صاحبِ شرف بناتی ہے یا ذیل و پست کرتی ہے۔

فلاطون "فراسنی" یا "وجدانی" اور ارسطو "سعادت" تھا، اگرچہ ارسطو کا "مذہب سعادت" متفہمین کے "مذہب سعادت" سے بلند و رفیع ہے۔

سنٹیکیر نے فلاطون کے مذہب کو ارسطو کے مذہب پر ترجیح دیتے ہوئے لکھا ہے۔

مذہب سعادت پر مذہب فراسنی کی ترجیح کے مسئلہ کو دوسری طرح یوں سمجھ کر یہ غلط بات ہے کہ زندگی کی فرض و غایت سعادت (حصول لذت) ہی کو قرار دیا جائے یہ تو اشیاء کے لیے بہت بڑا مشاہدہ ہے اور ساتھ ہی اپنے ضمیر کو بھی گمراہ کرنا ہے اس لیے کہ انسان تمام اعمال میں "سعادت" کو زیرِ بحث نہیں لائے بلکہ بعض حالات میں ایسے فرض کی خاطر جو نفع و سعادت سے بھی بلند ہو انسان اپنے اختیار سے ہر قسم کی سعادت کو قربان کر دیتا ہے۔

حقیقت بھی یہ ہے کہ "سعادت" کا جب "فرض" سے مقابلہ پڑ جائے تو سعادت (لذت) قابلِ ذکر چیز ہی نہیں رہتی۔ انسان کہے اس سے زیادہ پست درجہ اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی وقت بھی "سعادت" کو فرض پر ترجیح دے۔

اور لبِ اوقاتِ فضیلت اور اُس سعادت (لذت) کے درمیان کوئی مخالفت نہیں پائی جاتی جس کو اسطو نے تنگ دامنوں کے باوجود اختیار کیا ہے۔ پس عام حالاتِ زندگی میں خدا کے تعالیٰ کی مشیت کا اگر یہ فیصلہ ہے کہ انسان "نفیست" کے بلند مقام کے لیے سعادت کے حصول کی سعی و کوشش میں مصروف رہے تو اُس کی مشیت کا تقاضا یہ بھی ہے کہ جب خاص حالات میں "سعادت" کا فرض سے مقابلہ پڑ جائے تو پھر سعادت کو فرض کی قربانگاہ پر قربان ہو جانا چاہئے، اور اُس وقت "فرض کے علاوہ کسی کے لیے جگہ باقی نہ رہنی چاہئے۔ یہ حکمت و فلسفہ کا اولین اصول ہے بلکہ تنہا یہی ایک قاعدہ "حقیقت کے میں مطابق ہے، اور جو مشرب اسی کو روشن فلسفہ کا لقب مٹا چاہئے۔ اور جو شخص بھی اس قاعدہ "قاعدہ اخلاق" سے نا آشنا ہے اُس سے ہرگز یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ حیاتِ انسانی کے کسی شعبہ کو بھی سمجھ سکے اور اس لیے از بس ضروری ہے کہ انسان اس راو پر خطر میں گم ہو جانے سے بچنے کے لیے شاندار جدوجہد کرے۔

فلاسفہ قدیم میں سے جو گروہ اس مذہب کا قائل ہوا ہے وہ "رداقیین" کے نام سے موسوم ہے اور یہ مشہور یونانی فلسفی "زینون" (۳۴۲ - ۲۸۰ ق م) کے متقدمین کا گروہ ہے۔ ان کو رداتی (Stoic) اس لیے کہا جاتا ہے کہ زینون "ایتھنر میں اپنے شاگردوں کو ایک فرین و منقش بالاخانہ (رداق) میں بیٹھ کر تعلیم دیا کرتا تھا۔

زینون - ایتھنر کا معاصر ہے اور اس کی تعلیمات کا مخالفت و مقابلہ جب ایتھنر یہ تعلیم دے رہا تھا کہ زندگی کا مقصد وحید "ممکن سے ممکن درجہ تک بڑی سے بڑی لذت

حاصل کرنا، اور انسان کے لیے خواہشات کو ضروری طور پر زندہ اور تازہ رکھنا ہے۔ اسی وقت زمینوں ضبط نفس، اور کسر شہوات و نحو خواہشات کا سبق دے رہا تھا۔

رداتیوں کا مذہب تو صاف، صاف، یہ کہتا ہے کہ لذت ہی کو انسان کے لئے غایت و مقصود سمجھنا غلط ہے اور لذت کا ہمیشہ خیر مونا بھی ضروری نہیں ہے، انسان کی اصل غایت و مقصود تو فضیلت تک اس لیے پہنچنا ہے کہ وہ ”فضیلت“ ہے۔

”رداتی“ لوگوں سے مطالبہ کرتے ہیں کہ خواہشات کی پیروی سے بچو، اور اپنی جانوں کو راہ فضیلت میں مصائب پھیلنے کا خوگر بناؤ، اور اس میدان کے سر کرنے کے لئے تنگ حالی، فقری، جلا وطنی اور رائے عامہ کی نفرت انگیزی کی دادی میں بے خطر کود پڑو اور پھر اپنے نفوس کو ان کی برداشت و تحمل کے لیے اُس وقت تک آمادہ رکھو کہ جانِ آفریں کے سپرد کرو۔

اسی لئے رداتی اپنی ہمت بلند، اور جدوجہد، کو کبھی مالداری اور عیش کو نشی پر صرف نہیں کرتے بلکہ اُن کی ہمت کا مقصد عظیم یہ ہوتا ہے کہ وہ دانا، صاحب فضل و کمال ہو کر زندہ رہیں خواہ کسی حال میں رہیں غنی رہ کر جنیں یا فقیر رہ کر، قوم کی نگاہوں میں عزیز ہوں یا حقیر، اور اُن کی خواہش یہ رہتی ہے کہ وہ اپنے ماحول کی اشیاء کو بہترین طریق کے ساتھ استعمال کریں دراصل وہ دنیا کے ایٹج پر انسانوں کو اداکار کی طرح سمجھتے ہیں جو اپنا پارٹ ادا کرنے میں مشغول ہیں۔

وہ کہتے ہیں۔

ان میں سے کوئی پادشاہی کا ایکٹ کر رہا ہے اور کوئی بھکاری و فقیر کا،
اور ہم کسی ایکٹر کی اس لہ تعریف نہیں کرتے کہ وہ تاج شاہی سر پر

رکھے ہوئے ہے اور نہ کسی کی اس لیے بُرائی کرتے ہیں کہ وہ فقیر کی گڈری
 پہنے ہے بلکہ اس بات کی تعریف و مذمت کرتے ہیں کہ اپنا پارٹ ادا
 کرتے وقت اُس نے شاہی یا فقیری کا اچھا پارٹ ادا کیا یا بُرا
 بس انسانی زندگی کا بھی یہی حال ہے کہ انسان کی تعریف و مذمت اُس کے اعمال و کردار
 کے حسن و قبح اور اچھائی یا بُرائی پر ہے اُس کے منصب اور اُس کے مملوک مال کی بنا پر نہیں
 اور ایک مشہور روائی ”انیکٹیتس“ (۵۰-۱۲۵ ب م) نے اس کی مثال گیند کے
 کھلاڑیوں کے ساتھ دی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

کھلاڑی گیند کو گیند کی خاطر نہیں کھیلتے، اور نہ اُن کے نزدیک اُس کی
 ملکیت اور اُس کے مالک کی شخصیت کوئی اہمیت رکھتی ہے بلکہ کھلاڑی
 اس لیے قابلِ تعریف سمجھا جاتا ہے کہ وہ کیسا عمدہ کھیلتا، اور کس خوبی سے
 گیند کو پھینکتا ہے۔

انیکٹیتس کی اس مثال کا مطلب یہ ہے کہ اشیاء خارجیہ کی بذاتہ کوئی قدر و قیمت
 نہیں ہوتی کہ اُس پر انسان کی تعریف و مذمت کا مدار ہو اور نہ اُس کی ملکیت قابلِ مدح
 و ستائش ہوتی ہے بلکہ انسان کی تعریف اُس نے ”حسن استعمال“ کی وجہ سے ہوتی ہے
 تھوڑی سی مشابہت کی بنا پر آج کل اہل مغرب اُن لوگوں کو بھی ”رداتی“ کہتے
 ہیں جو مصائب و آلام سے بے پردہ ہو کر سکون و اطمینان کے ساتھ دنیا کی چیزوں اور اُس
 کی نیزگیوں کا مقابلہ کرنے کے عادی ہوں۔

رداتیوں کی یہ تعلیم اب کہیں کہیں اسلام اور نصرائیت کے قالب میں نظر آتی ہے اور
 قرون وسطیٰ (درمیانی تاریخی دور) میں اس تعلیم نے عیسائیوں اور مسلمانوں کی زندگی پر بہت

بڑا اثر ڈالا ہے اس لیے کہ نصرانیوں میں رہبانیت اور مسلمان صوفیوں میں مبالغہ آمیز زہد و تقشف یہ دونوں اعمال رواقیوں کے اثرات سے خالی نظر نہیں آتے حالانکہ عیسائیت اور اسلام کی تعلیم میں نمایاں یہ فرق ہے کہ عیسائیت تو خود بھی اپنے پیروں کو رہبانیت سکھاتی ہے مگر اسلام کے داعی اکبر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے "کلا دھبانیۃ فی الاسلام" اسلام میں جو گیانہ طرز زندگی اور راہبانہ تقشف کی گنجائش نہیں ہے، ارشاد فرما کر ہمیشہ کے لیے حد سے متجاوز زہد کا خاتمہ کر دیا۔

عصر حاضر میں اس "مذہب فراست" کا قائل "کانتھ" ہے وہ کہا کرتا تھا کہ۔

"عقل انسانی ہی اخلاق کی اساس و بنیاد ہے اور ہم کو ان قواعد سلوک کے سیکھنے کی کوئی حاجت نہیں جو ملاحظہ، تجربہ، اور تربیت سے پیدا

۱۔ "کانتھ" جرمنی کا ایک بڑا فلسفی ہے جو (۱۷۲۴-۱۸۰۴ء) میں گذرا ہے۔ یہی نے اُس کے متعلق جو کہتا ہے اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ کانتھ کی زندگی تعریف سے بالاتر ہے، صحیح معنی میں اس کی تاریخ اور اُس کی سوانح حیات چند کلمات میں منضبط ہونا محال ہے وہ تجربہ کی زندگی گزارتا تھا اور اُس کی تمام زندگی علمی، عقلی اور مشین کی طرح تھی۔ وہ کونسٹرچ کی "جو کہ جرمنی کے شمال مشرق کا قدیم شہر ہے" کی سڑکوں سے دو ایک سڑک پر رہتا تھا میرا گمان یہ ہے کہ اس شہر کی صحیح سے صحیح گھڑی کا وقت اس قدر منضبط نہ ہوگا جس قدر کہ کانتھ کے چیل قدمی کے اوقات مقرر تھے، اُس کی نیند سے بیداری، قہوہ نوشی، تحریر، تقریر کھانے اور چلنے بھرنے کے اوقات سب ہی عین مقرر تھے۔ جب وہ شام کو خاکی چادر اوڑھے، لاکھی ہاتھ میں لیے چیل قدمی کیلے گھر سے نکلتا تو اُس کے بڑے سی یقین کر لیے کہ اس وقت ٹھیک ساڑھے چار بجے ہیں نہ کم نہ زیادہ اور ایسا ہی ہوتا تھا۔ وہ زیرفون کے درختوں کے درمیان اُس سڑک پر چیل قدمی کیا کرتا تھا جس کا نام بیدیں "فلسفی کی سیرگاہ" پڑ گیا تھا سال کے تمام موسموں میں وہ روزانہ شام کے وقت اُس جگہ کے آٹھ جکر لگایا کرتا تھا اور جس دن نصا کدہ ہو جاتی اور بارش ہونے لگتی تو اس کا بوڑھا خادم ایک بڑی چھتری بٹل میں دباے اُس کے پیچھے چلتا نظر آتا تھا۔

ہوتے ہیں بلکہ ہماری عقل خود ان امور کی جانب فوراً رہنمائی کر دیتی
اور اُن کے کرنے کا حکم کرتی ہے جو کرنے کے قابل ہیں۔
وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ،

کہ ہماری عقل ”امر مطلق“ کی پیروی کا حکم کرتی ہے ”یعنی ایسی شے
کا جس میں کوئی استثناء نہ پایا جاتا ہو“ اور وہ یہ ہے ”کہ ایسا عمل کرو
کہ اگر تم اُس کو عام کرنا چاہو تو کر سکو، گویا ایسے عمل کرنے چاہئیں کہ جن
کے متعلق تمہارا دل اس کا خواہشمند ہو کہ ہر ایک آدمی اس کو کرے
لہذا چوری اس لیے حرام ہے کہ تم کسی کو چور دیکھنا نہیں چاہتے اور اگر
تمام انسان چوری کرنے لگیں تو حق ملکیت کا وجود ہی باقی نہ رہے، اور
جھونٹ اس لیے حرام ہے کہ اگر سب لوگ جھونٹ بولنے لگیں تو کوئی
بات سمجھنے اور یاد رکھنے کے قابل ہی نہ رہے اور یہ کہ تم یہ پسند نہیں کرتے
کہ سب لوگ جھونٹ بول جائیں۔“

اس لیے چوری اور جھونٹ حرام کر دیا گیا اور عقل نے بغیر کسی جھجک کے اُن کے
متعلق اپنا یہ فیصلہ صادر کر دیا۔

نیز وہ یہ بھی کہتا ہے۔

”اس امر مطلق (مبدی) کی دلیل و حجت خود اُس کے اپنے ساتھ موجود
ہے یعنی وہ خود انسانوں کے نفوس و طبائع اور ضمیر میں وجود پذیر ہے، اور
اُس کی وجہ سے ہم میں یہ قدرت ہے کہ ہم پہچان سکتے ہیں کہ کون سے
اعمال کرنے کے لائق ہیں اور کون نہیں، پس اگر ہم اپنے ارادہ کی باگ

کو اس روح اخلاقی "امر مطلق" کے حوالہ کر دیں جو ہماری طبیعت میں
 ودیعت ہے اور ہمیشہ اُسی کے حکم پر گامزن رہیں، اور اپنے رجحانات
 کی "خواہ وہ اس امر کے کتنے ہی مخالف کیوں نہ ہوں" مطلق پر واہ
 نہ کریں تو ہم ایسی صورت میں اپنے فرض کو ادا اور "اخلاقی حق" کو
 پورا کریں گے۔

مگر جو فلسفی اس کے قائل ہیں کہ انسان میں خیر و شر کی تمیز کے لیے وجدان و فراست
 سے جدا مستقل "ملکہ طبعی" اُسی طرح موجود ہے جس طرح مختلف رنگوں اور آوازوں کی شناخت
 اور تمیز کے لیے "حواس" موجود ہیں "وہ مذہب فراست پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ عام طور
 پر یہ مشاہدہ ہے کہ اشیاء پر حکم لگانے کے بارے میں انسانوں کے درمیان بہت زیادہ اختلاف
 پایا جاتا ہے حتیٰ کہ یہ اختلاف بدیہی امور میں بھی نظر آتا ہے مثلاً سپارے میں چوری ایک قابل
 تعریف فعل سمجھا جاتا تھا، یاد اہومی میں "قتل" زندگی کے ضروری امور میں شمار کیا جاتا تھا
 تو جبکہ انسانوں میں "فراست" یا "وجدان" موجود ہے تو جس طرح سیاہ کو سیاہ اور سفید کو
 سفید یا چار کو دس بڑا کہنے میں حواسِ انسانی کے درمیان کوئی اختلاف نظر نہیں آتا اُسی
 طرح اس انسانی فراست اور وجدان کے درمیان یہ شدید اختلاف کیوں پایا جاتا ہے؟ فراستی
 اس کا جواب بآسانی یہ دیتے ہیں کہ یہ اختلاف اس لیے نہیں ہے کہ وجدان اور فراست خیر و
 شر کے پیمانہ بننے میں ناکام ہیں بلکہ اس لیے ہے کہ وجدان کبھی مبتلا کے مرض ہو جاتا ہے اور جس
 طرح حواس کو مرض لاحق ہو جانے سے غلطی واقع ہو جاتی ہے تاہم یہ نہیں کہا جاسکتا کہ حواس
 محسوسات کے شعور کے لیے صحیح پیمانہ نہیں ہیں اُسی طرح مذہب و وجدان و فراست پر بھی
 اعتراض نہیں ہو سکتا البتہ یہ از میں ضروری ہے کہ انسان پوری کوشش کرے کہ اس کے

درجہ ان ذراست کو کسی قسم کا مرض لاحق نہ ہو سکے اور اگر ہو جائے تو جلد سے جلد اس کا ازالہ کیا جائے۔

مذہب نشو و ارتقاء

عام طور پر یہ مشہور ہے کہ حیوانات کی تمام انواع و اجناس اپنی ذات میں مستقل ہیں نہ کسی سے منتقل ہو کر عالم وجود میں آئی ہیں اور نہ کسی کی جانب منتقل ہوتی ہیں، یہ نہیں ہے کہ مچھلیاں اپنی حقیقت چھوڑ کر ناک کی شکل میں منتقل ہو گئی ہوں، یا بلی، کتے کی حقیقت کی طرف منتقل ہو گئی ہو، بلکہ تمام انواع کے لیے جدا جدا اصول کا سلسلہ قائم ہے جن سے فروغ کا توالد و تناسل ہوتا رہتا ہے۔

یہاں تک کہ سب سے پہلے "لامارک" فرانسیزیسی ۱۷۷۲-۱۸۲۹ء نے اس بحث کو اٹھایا کہ انواع کا آپس میں نقل و تحول ہوتا رہتا ہے، اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ انواع جدا جدا اور متماثر ہیں جن میں تغیر کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لیے کہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بعض انواع کا بعض میں داخل اور ایک نوع میں تغیر ہو کر دوسری نوع کی طرف انتقال ہوتا رہتا ہے اور کسی نوع کے لیے ایسی متماثر حدود نہیں پائی جاتیں جو تحول و انقلاب کے منافی ہوں۔

اُس نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ تمام انواع ایک ہی زمانہ میں مخلوق نہیں ہوئیں بلکہ کائنات میں پہلے حشرات الارض عالم وجود میں آئے پھر درجہ بدرجہ انہوں نے ترقی کی اور بعض کا بعض سے توالد و تناسل ہوا اور اسی طرح ترقی کرتے کرتے بعض انواع دوسری انواع کی طرف منتقل ہوتی گئیں اُس کا خیال ہے کہ اس تغیر و انتقال کے لیے دو چیزیں کار پر داز ہیں۔

(۱) "ماحول" یعنی وہ تمام گرد و پیش جس میں حیوان گمراہ ہوا ہے۔

یہ جب اُس کے مناسب حال نہیں رہتا تو پھر وہ اپنے نفس کو ماحول کے مطابق بنانے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

(۲) ”مبدی وراثت“ یعنی وہ صفات جو اصل کے اندر موجود تھیں اور اُس سے فرمے کی طرف منتقل ہوتی رہیں یہ پتہ دیتی ہیں کہ ایک نوع کا دوسری نوع کے ساتھ کیا رابطہ رہا ہے اس مذہب کو ”مذہب نشو و ارتقاء“ کہتے ہیں۔

”نشو“ اس لیے کہ بعض حیوانات کا بعض سے نشو اور وجود ہوتا ہے، اور ارتقاء اس لیے کہ وہ پست نسل سے بلند نسل کی جانب ترقی کرتے ہیں ”لامارک“ کے بعد ڈارون آیا۔ انگریز عالم ہے (۱۸۰۹-۱۸۸۲ م) اس نے اس مذہب کی تشریح کی اور اُس کو پھیلایا۔ اور اسکے ثبوت کے لیے اپنی مشہور کتاب ”اصل الانواع“ لکھی۔

لے اس سلسلہ میں ”تاریخ اخلاقیات“ کا مطالعہ ضروری ہے۔ خلاصہ کے طور پر یوں سمجھئے کہ ارتقاء کا وسیع ترین مفہوم یہ ہے کہ ظاہری پیچیدہ شکلوں کا ظاہری سادہ شکلوں سے نشو و نما پانا مثلاً بیج کا ارتقاء درخت میں ہو جاتا ہے اگرچہ درخت بیج کے مقابلہ میں بہت کم پیچیدہ معلوم ہوتا ہے۔

ڈارون اور اس پس منظر جب لفظ ”ارتقاء“ استعمال کرتے ہیں تو اس میں نشو کا مفہوم بھی شامل ہے مگر اگر کبھی واضح رہتا چاہئے کہ نشو و نما میں نئی اشکال کی پیدائش نہیں ہوتی بلکہ جو کچھ موجود ہوتا ہے اُس کا لازمی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔

یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ نشو و نما بعض افراد ہی کا ہیں ہونا بلکہ اقوام کا حتیٰ کہ نظام ہائے مادہ تک کا بھی ہوتا ہے۔

ڈارون کے نزدیک ”ارتقاء“ کے معنی یہ ہیں کہ کل جاندار، انواع نباتات، حیوانات اور انسان، سب کے سب دراصل زندگی کی کم تر ترقی یافتہ شکلوں سے ترقی کر کے عالم وجود میں آئے ہیں اور یہ کہ انواع میں باہمی امتیاز ان انواع کی بقا سے ہوتا ہے جن کے اعضاء و قویٰ اس ماحول کے مناسب ہوتے ہیں جس کے اندر یہ پائے گئے ہیں، اور اس اصول کے پیش نظر بقا و اصلاح ایک ایسی تدبیر ہے جس کے ذریعہ سے ارتقاء واقع ہوتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ پر صفحہ ۱۸۷)

اُس نے اپنے مذہب کی بنیاد حسب ذیل اُن قوانین پر رکھی ہے جو آج زبانِ عوام و خواص ہیں۔

(۱) قانون انتخابِ طبعی — یعنی لائق بقاء اشیاء کے انتخاب کے فی فطرت کا قانون

(۲) تنازع للبقا — یعنی زندہ رہنے کے لیے باہمی کشمکش

(۳) بقاء الاصلح — یعنی پائندہ رہنے کی صلاحیت والی مخلوق کا بقاء

(۴) قانونِ دراشت — یعنی نسلی اوصاف کی دراشت کا قانون

انتخابِ طبعی کا مطلب یہ ہے کہ فطرت و طبیعت، موجودات میں سے اُن اشیاء کو منتخب کرے جن میں "بقا" کی صلاحیت ہو، مثلاً حیوانات میں بے شمار نسلوں کا ہوتا ہے مگر اُن میں سے بہت ہی کم مقدار باقی (زندہ) رہتی ہے۔ اور یہ فنا و بقاء محض اتفاقاً کا نتیجہ نہیں بلکہ اس لیے ہے کہ جن اشیاء میں مختلف حوادث، اور طبعی اعمال کے مقابل کی طاقت ہوتی ہے وہی اس عالم میں بقاء کی صلاحیت رکھتے ہیں، اور اسی لیے "قوی" باقی رہتا اور ضعیف فنا ہو جاتا ہے۔

پس فطرت و طبیعت کا موجودات میں سے اصلح (قابل بقاء) کا انتخاب کر لینا اور

(بقیہ نوٹ صفحہ ۱۸۸) ڈارون کو زیادہ تر انواع کے طبعی ارتقاء سے دلچسپی تھی مگر اسپنسر ارتقاء سے صرف احیاء کے طبعی نشوونما (حیاتیات) ہی میں کام نہیں لیتا بلکہ ان کے اخلاقی نشوونما (اخلاقیات) اور معاشرتی (اجتماعیات) میں بھی اُس کو استعمال کرتا ہے۔ اور وہ ڈارون کے "نقل ارتقاء" یعنی انواع میں باہمی امتیاز کے ساتھ ساتھ نشوونما و ارتقاء کو بھی تسلیم کرتا ہے بلکہ اُس میں اور زیادہ دست و غنیمت پیدا کرتا ہے اور کہتا ہے "ارتقاء" ایک ایسا عمل ہے جس کی وجہ سے ہم جنس، مختلف جنس، اور سادہ، پیچیدہ بن جاتے ہیں۔

(تاریخ اخلاقیات باب ۸)

اُس کو بقا کی سند بخشنا، اسی کا نام انتخاب طبعی ہے۔

پھر تم مخلوقات میں سخت کشمکش پاتے ہو، اور حیوانات کی انواع میں ایک جنگ عظیم برپا دیکھتے ہو، شیر، بھڑیلے کو بھاڑ ڈالتا ہے، اور بھڑیلے بھیر کے بچہ کو، اور انسان بکڑوں جانوں کو چیر بھاڑ کر دیتا ہے، بلکہ طرفہ ماجرا یہ کہ جب کوئی شے تمام افراد کے لیے کفایت نہیں کرتی تو ایک ہی نوع کے افراد آپس میں ٹکرا جاتے ہیں، گوشت کے ایک ٹکڑے کے لیے بیویا کتوں کی باہمی جنگ اسی کا جرثومہ ہے اور مختلف اشیاء کے متعلق حضرت انسان کی باہمی کشمکش اسی کا مظاہرہ ہے۔ اسی کشمکش اور تنازع کا نام جو افراد یا انواع کے درمیان اپنی بقاء اور حیات کے لیے نظر آتا ہے ”تنازع للبقاء“ ہے۔

اور اس کشمکش کے بعد جو شے باقی رہ جائے اُس کا موجودات میں ”اصلح“ اور بہتر ہونا اور اس طرح اس عالم میں باقی رہنا، ”بقا بر اصلح“ ہے۔

اور جو فطری اور طبعی صفات ”آباد و اجداد“ اصول (ہیں باقی جاتی ہیں ان کا اولاد) میں منتقل ہونا یعنی قوی باپ سے قوی اولاد یا کمزور اصل سے کمزور نسل کا وجود یا کمزور سینہ آباد اجداد سے سینہ کی مریض اولاد کی پیدائش، غرض اسی طرح اصل کے اولاد کا نسل کے لیے حصہ ”قانون وراثت“ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے

یہاں اس کا موقع نہیں ہے کہ اس مذہب کی پوری تشریح و تفصیل کی جائے، یا اس کے حامیوں اور اس کے مخالفوں کے تمام دلائل کو بیان کیا جائے۔ اس جگہ ہم کو اسی قدر کہنا ہے جو ”بطور تمہید“ علم اخلاق کے مباحث کے لیے ضروری ہے۔

علماء جدید کی ایک بڑی جماعت نے اس مسئلہ ”ارتقاء کو وسعت دے کر بہت سی اشیاء اور بہت سے علوم پر منطبق کرنے کی سعی کی ہے مثلاً نظم اجتماعی، طریقہ ہائے حکومت

اور علم النفس علم الاجتماع منطق فلسفہ اور مذہب (وغیرہ)

اس مذہب کے مختلف علوم پر منطبق ہونے کے یہ معنی ہیں کہ یہ علوم جن اشیاء کے متعلق بحث کرتے ہیں ان میں ترقی و ارتقاء کا جو سلسلہ بھی پایا جاتا ہے وہ اسی قانون انتخاب طبعی کے ماتحت پایا جاتا ہے یعنی ان میں سے "اصلح" کو باقی رہنا چاہئے اور غیر صالح کو فنا ہو جانا چاہئے اور یہی اصول کمال تک پہنچانے والا ہے۔

غرض یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ "مذہب نشود ارتقاء" نے مباحث علمی، اور طریقہ عملی بحث پر بہت بڑا اثر ڈالا ہے، اور اب کسی مسئلہ پر بحث کرنے وقت علماء کا دماغ خود بخود حسب ذیل امور کی جانب متقل ہو جاتا ہے۔

(۱) ہم جس شے سے بحث کر رہے ہیں اُس کی حقیقت کیا ہے؟

(۲) یہ ترقی کے کن کن مراحل سے گذر کر موجودہ حالت پر پہنچی؟

(۳) مستقبل میں اُس کے کمال کے لئے کس شے کا انتظار کرنا چاہئے؟

اسی لئے منہج دیگر علوم کے اس "نظریہ" کو "علم اخلاق" پر بھی منطبق کیا جاتا ہے

اور ہر برٹ اسپنسر اور بعض دیگر فلاسفہ نے اس خدمت علمی کو سرانجام دیا ہے۔

اس نظریہ کے حامی "علماء" کا یہ دعویٰ ہے کہ "اخلاقی اعمال" اپنے ابتداء وجود

میں بالکل سادہ اور ٹھوس تھے، اور بعد میں آہستہ آہستہ ان میں ترقی ہوئی اور ان میں

درجات کا باہمی تفاوت رونما ہوا، اور ان کا درجہ کمال "مثلاً اعلیٰ" ہے اور یہی غایت اور

مقصد عظمیٰ ہے۔

پس جو عمل جس قدر اس "مثلاً اعلیٰ" کے قریب ہے اُسی نسبت سے وہ "خیر"

ہے اور جس قدر اُس سے دور ہے اُسی نسبت سے "شر" لہذا انسان کی زندگی کی غرض و

غایت پر پہنچی چاہئے کہ وہ تا بمقدور "مثیل اعلیٰ" سے قریب ہو جائے۔
ہم اسٹینسر کی اُس بحث کا خلاصہ یہاں نقل کر دینا مفید سمجھتے ہیں جو اُس نے اس
"عمل تطبیقی" کے سلسلہ میں کی ہے۔

انسان کا طور طریق اور معاملہ، حیوان مطلق کے طریقوں سے پیدا ہوا ہے،
کیونکہ جب ہم حیوانات کی کھوج لگاتے ہیں تو ان میں سب سے پست
نوع ان حیوانات (کیڑوں) کی نظر آتی ہے جو پانی میں بغیر کسی غرض و مقصد
کے صرف طبعی (فطری) ممانعت کی بدولت تیرتے پھرتے ہیں اور اپنی
اسی حرکت کے دوران میں اتفاقی طور پر غذا حاصل کر لیتے ہیں۔ ان کے
وجود کا اصل اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے کہ ان سے بلند نوع کا کوئی
حیوان ان کو دیکھ لے اور نگل جائے۔ پس جبکہ اُن میں نہ شعور ہے
اور نہ قوت و افہام "جو کہ اس کی زندگی کے مناسب حال ہو" تو اُس
کے اس ماحول نے اُس کی زندگی کا یہ اوسط مقرر کر دیا ہے کہ اپنے وجود
سے چند ساعت کے اندر اندک بھوک، یا کسی ترقی پذیر حیوان کا لقمہ بن جانے
سے اُس کے منافورے فیصدی افراد فنا کے گھاٹ اُتر جاتے ہیں۔

اس کے بعد ہم اس سے ذرا بلند نوع حیوانی کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو یہ
نظر آتا ہے کہ اُس کی جسمانی ساخت مضبوط، اور اُس کے طریق زندگی کا

لے ہربرٹ اسٹینسر انگریز فلسفی ہے (۱۸۵۳-۱۹۰۴ م) اُس کے فلسفہ کی بنیاد "مسئلہ ارتقاء" پر قائم ہے
اُس نے اخلاقی اور اجتماعی مباحث کو بہت کچھ ثنائی دی اور علم النفس علم الاخلاق علم الاجتماع علم التربیتہ
اور علم السیاسہ پر بہت سی تصانیف کی ہیں اور اس نے مجددہ کے علوم میں اُس کو "تطبیعی علوم" شمار کیا جاتا ہے

نظم ”منظم“ ہے۔ اُس کے افراد اپنی غذا کے حصول کے لیے حرکت کرتے اور ماحول کے مناسب اپنی زندگی کے قیام، اور اپنی زندگی کی استوار کی کے لیے حسبِ مقدر مقابلہ کرتے، ہیں اور اُن کے ماحول کا کچھ حصہ اُن کی صلاح و خیر کی خدمت گزاری کرتا نظر آتا ہے، اور بویہی اُس کے گرد و پیش کے حوالہ اُس کو نہیں کر دیتا۔

اس کے بعد ہم اُن حیوانات کا مطالعہ کرتے ہیں جن کی پشت پر دونوں طرف منکوں سے بنائی گئی ہے تو ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ درحقیقت زندگی کے ”طور و طریق“ کی ترقی بہت زیادہ جسمانی ترکیب کی ترقی پر موقوف ہے مچھلی کو ہی دیکھئے کہ وہ اپنی غذا کی تلاش میں ادھر ادھر بھرتی ہے اور جب اُس کو پالیتی ہے تو اُس کے کھانے سے پہلے اُس کو سونگھتی ہے اور اگر قریب ہے تو بغور دیکھتی ہے، اور اگر کچھ بھی اُس کو یہ محسوس ہو جاتا ہے کہ اُس سے قدرِ قامت میں بڑی مچھلی قریب ہے تو جان بچا کر بھاگتی ہے، تو یہ نوع اپنے اعمال کو اپنی غرض و غایت کے مطابق بہتر طریق پر انجام دیتی ہے، اگرچہ اُس کا یہ ”طریقہ“ سادہ، یکسان و مسادی اور غیر متوقع طور پر ہوتا ہے اس لیے جس قدر اُن کی پیداوار ہوتی ہے اُس نسبت سے اُن میں شاذ و نادر ہی کوئی اپنی عمر طبعی کو پہنچتی ہے، ورنہ عموماً اس سے پہلے ہی فنا ہو جاتی ہیں۔

تا آنکہ جب ہم اس قسم کے حیوانات کی سب سے ترقی پذیر نوع مثلاً ہاتھی کو دیکھتے ہیں تو اُس کی حیات کا ”طریقہ“ مسلوک ”بہت زیادہ

منظم اور ماحول کے مطابق پاتے اور اُس کی حیات کی استواری کا نظام
 نہایت مکمل اور اُس کی مصالح کے لیے اُس کے ماحول کی خدمت گزاری
 کا عمل بہت کامل محسوس کرتے ہیں، وہ اپنی غذا کا امتحان دیکھتے اور
 سونگھتے کے ذریعے سے کافی دور سے کر لیتا ہے، وہ اگر کہیں خطرہ کو محسوس
 کرتا ہے تو تیزی سے دور کر اپنی حفاظت کرتا ہے، اور اپنی غذا کی حصول
 میں پھلیوں جیسی مخلوق کے طریق حصول سے زیادہ عمدگی سے کام انجام
 دیتا ہے، وہ بار آور درختوں کی شاخوں کو توڑتا، اور جن کو اپنی غذا کے
 لیے بہتر پاتا ہے استعمال کرتا ہے، اور خطرہ کا مقابلہ صرف فرار سے بلکہ
 بسا اوقات مدافعت اور حملہ کے ذریعے کرتا ہے، بلکہ ہم اُس میں بعض اوقات
 کمال تک پاتے ہیں، مثلاً گرمیوں میں سردیاد غیرہ میں غسل کرنا یا کھیاں
 اُڑانے کے لیے درخت کی شاخوں کو شکے کی طرح استعمال کرنا اور فیل
 بان کی تعلیم کے مطابق خطرہ کے وقت ایک خاص قسم کی آواز نکال کر
 اپنی حفاظت کے لیے مدد چاہنا وغیرہ۔

غرض اُس کا طریقہ زندگی ”ترقی پذیر“ اور مصالح و اغراض کے لیے
 اپنے اعمال کی درستگی میں ”واضح و ظاہر“ ہے۔

ابھی ہم ترقی کے ان درجات میں کچھ زیادہ قدم نہ چلیں گے کہ وحشی انسان
 کی زندگی ہمارے سامنے آجائے گی اور اُس سے آگے بڑھ کر متمدن
 انسان کی ترقی یافتہ زندگی۔

ہم انسان کو اپنی مصالح و اغراض کے لیے درستگی اعمال و افعال میں

سب سے زیادہ بہتر، اور ان امور میں دیگر حیوانات کے مقابلہ میں سب سے زیادہ احسن و اکمل پاتے ہیں۔ اور انسان کے وحشی قبائل اور تمدن قبائل کے درمیان ہم کو اس طرح کا فرق نظر آتا ہے جیسا کہ حیوانات اور وحشی انسان کے درمیان، اس لیے کہ تمدن انسانوں کے مقصدِ اعلیٰ اور ان تک پہنچنے کے طریقے، نہایت محکم اور مضبوط ہوتے ہیں جو وحشی قبائل میں قطعاً مفقود نظر آتے ہیں۔

اگر تم ان کی خوراک پر غور کرو تو حسبِ خواہش اُس کو منظم، اور تیاری کے اعتبار سے باندہ اور شکل وغیرہ کے اعتبار سے خوش اسلوب پائو گے۔ اور جب ان کے لباس کو دیکھو تو وحشی انسان تو اپنی بھیڑ کے صوت کا خود ساختہ کبرا پہنے ہوئے نظر آئے گا، اور تمدن انسان کے یہاں حیرت زا کارخانے ملیں گے جو اس کے لیے مختلف رنگ، مختلف اقسام اور بے نظیر صناعی سے لباس تیار کرتے ہیں۔ اور وہ اپنے ذوق کے مطابق ہر دن نئے اور خوبصورت سے خوبصورت ڈزائن ایجاد کرتا رہتا ہے اور اگر اُس کی سکونت پر توجہ کرو تو تم کو معلوم ہو گا کہ وحشی انسان یا صوف کے خیمہ میں ساکن ہے اور یا کسی غار اور پہاڑ کی کھو میں۔ اور تمدن اُسی زمانہ میں نت نئے منقوش اور اچھوتے ستونوں کے عالیشان محلات و قصور تیار کرتا نظر آتا ہے۔

انسان جوں جوں تمدن کی جانب بڑھتا جاتا ہے اُسی قدر اُس کی حاجتیں اور اجتماعی نظم کی ضرورتیں بڑھتی جاتی، اور اُس کے اعمال میں سادگی کی

جگہ تنوع پیدا ہوتا جاتا ہے تم کو دنیا پر انسانی میں مکومتوں کے مختلف طرز
اور تجارتوں اور کارخانوں کے بہت پیچیدہ و باریک طریقے نظر آئیں گے
اور یہ سب اس لیے کہ اُس کی زندگی زیادہ طویل اور پائدار، اور اُس کی
حیات وسیع سے وسیع تر ہو جائے۔ " وسیع سے ہماری مراد یہ ہے کہ اُس
میں رغبتوں اور خواہشوں کا اعزاز ہو جائے، اور زندگی رغبتوں اور خواہشوں
کا بھرپور اور شاداب مخزن بن جائے۔ "

اور ہم جب وحشی اور تمدن انسان کی زندگی کا موازنہ، اور ان کی رغبتوں
اور محاسنوں کا مقابلہ کرتے ہیں تو ہم کو تمدن کی عمر بھی طویل نظر آتی، اور
اُس کی زندگی بھی وسیع معلوم ہوتی ہے۔

اور یہ سب اس لیے کہ وحشی کے مقابلہ میں مدنی انسان اپنے " ماحول "
اور گرد و پیش اشیاء کے ذریعہ اپنے نفس کی درستی و حفاظت میں اُسی طرح
زیادہ قادر ہے جس طرح وہ اپنے مصالح میں ماحول سے خدمت لینے،
اور نفع اٹھانے میں وحشی اور بددی سے زیادہ قابلیت رکھتا ہے۔
اس بحث سے ہم پر یہ واضح ہو گیا کہ حیوانات کی تمام انواع میں حفاظت
ذات کے لیے "طبعی دافع" موجود ہے جو اُس کو اس حفاظت کے لیے
آمادہ رکھتا ہے، اور یہ سب کچھ قوانین طبیعت (فطرت) کے زیر اثر ہی ہو
رہا ہے۔

اب ہم اس میں اس قدر اضافہ کرتے ہیں کہ اسی طرح ہر ایک حیوان کی
طبیعت میں "ایسا" دافع طبیعی بھی موجود ہے جو اُس کو "حفاظت نفع

کے لیے آمادہ کرتا رہتا ہے اور یہ بھی "قانون نشو و ارتقاء کے زیر اثر ہی ہوتا ہے۔ دیکھئے بعض پانی کے حقیر کپڑوں میں "زرد مادہ کا استخراج" اتفاقی طور پر ہوتا ہے اور وہ اپنی نسل کو صرف تقدیر کے حوالہ کر دیتے ہیں کہ جس طرح وہ چاہے نصرت کرے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی بہت ہی قلیل مقدار زندہ اور باقی رہتی ہے۔

اور جب ہم ان سے آگے بڑھ کر مثلاً مچھلی کی زندگی پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ ہم کو اپنے بیٹھے نکالنے کے لیے مناسب جگہ تلاش کرتی، اور ان کی حفاظت اور ان کو تباہی سے بچانے کی تدبیریں کرتی نظر آتی ہے۔

پھر جب ہم اس سے ادھر کے پرندوں کو زیر نظر لاتے ہیں تو ان کو اپنے بیٹھوں کے اور شب کو راحت و آرام کے لیے گھونسل بناتے، اور اگر بچے نکل آنے میں تو سمجھ دار ہونے تک ان کو غذا بھراتے، دیکھتے اور اس طرح ان کی حیات میں مدد دیتے ہوئے پاتے ہیں۔ غرض یہ قوت "قوت حفظ نوع" اسی طرح برابر زتی کرتی نظر آتی ہے حتیٰ کہ جب ہم وحشی اور تمدن انسان تک پہنچے ہیں تو وہ اپنی نسل کی حفاظت و بقا میں تمام حیوانات سے زیادہ مدت تک اور بہتر طریق پر سرگرم اور مرنی نظر آتا ہے اور یہ اس لیے کہ انسانی حیات میں تمام قسم کی حیات کے مقابل میں ترکیب اور تنوع زیادہ ہے اور یہ بھی مشاہدہ ہے کہ انسان کی

۱۔ یہاں ترکیب یعنی تنوع اور "قسم قسم" سادہ کے مقابل میں استعمال ہوا ہے مثلاً تمام حیوانات کی زندگی اور بقا و نسل کا جو طریقہ ہے اس میں ہزاروں برس تک ایک ہی طریقہ پایا جاتا ہے بخلاف انسان کے کہ اس کے یہاں ایسی

محافظتِ نوع کی ترقی "محافظتِ ذات" کے پہلو بہ پہلو چلتی رہتی ہے اور اس طرح حفاظت کے مراتب و درجات ایک دوسرے سے نزدیک ہوتے جاتے ہیں غرض یہ دونوں "قوتِ حفاظتِ ذات" اور قوتِ حفاظتِ نوع "اول فطری سادگی کے ساتھ عالمِ وجود میں آئی، اور پھر درجہ بدرجہ ترقی پذیر ہوتی رہتی ہیں۔

اس پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر "جاندار" کی جان اور اس کی استعداد و صلاحیت اپنے صحیح ماحول کے ساتھ ہموار و مناسب میں تودہ کمال سے زیادہ قریب ہے۔ چنانچہ انسان جو عمل بھی کرتا ہے اس کو اپنے ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مطابق بنالیتا، اور اپنی زندگی اور اس طرح اپنی نوع کی زندگی کو زیادہ سے زیادہ خوش حال و خوش بخت کر لیتا ہے اور زیادہ اپنے مل کو اپنے ماحول کے مناسب نہیں بناتا، اور اپنی اور اپنی نوع کی زندگی کو تنگ حال، بد بخت کر لیتا ہے

لہذا پہلی قسم کے اعمال کو "نیک اعمال" اور ان سے خوشگرم ہونے کو "حسن و خیر" کہا جائے گا اور دوسری قسم کے اعمال کو "بد اعمال" اور ان کے ساتھ خوشگرم ہونے کو "بیقح و شر" نام دیا جائے گا اور جبکہ بہت سے اعمال میں "لذت" کے ساتھ الم کی چاشنی بھی ہوتی ہے تو بہترین اعمال وہ شمار ہوں گے جو "خالص لذت" سے زیادہ نزدیک ہوں، یہ امر مسلم ہے کہ ابھی تک انسان کی مادی زندگی مکمل نہیں ہوئی اور وہ

اس راہ پر "قانونِ نشو و نما" کے ماتحت "سلسلِ گامزن" ہے،
 لہذا ہر انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ — اپنے گرد و پیش کے
 اسباب کے مناسب — حد کمال تک پہنچنے کی سعی یلینے اور جدوجہد کرے

"اسپینسر" کے اس مقالے سے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے کہ وہ عمل کا پیغام
 "ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے ساتھ نفس کو عموماً بنالینا" بتلاتا ہے تو اس کے
 مذہب کے مطابق وہ عمل "خیر" ہے جو "لذت" کا باعث ہو، اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ
 وہ ماحول کے مطابق ہو اور وہ عمل شر ہے جو الم کا موجب ہو اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ عمل اپنے ماحول
 اور گرد و پیش کے اسباب کے مناسب حال نہ ہو۔

لہذا "عمل" جس قدر بھی ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مناسب و مطابق
 ہوگا "کمال اور مثلاً اعلیٰ" سے نزدیک تر ہوگا۔

اس مذہب کے ارکان کا یہ عقیدہ ہے کہ "جیکہ اخلاقی اعمال" ابتداءً وجود میں سامے
 اور غیر متنوع تھے اور پھر آہستہ آہستہ، درجہ بدرجہ ترقی پذیر ہوتے، اور اصل غرض و غایت
 "مثلاً اعلیٰ" کی طرف بڑھتے رہتے ہیں اور جیکہ عمل اس مثلاً اعلیٰ کے جس قدر نزدیک ہے اسی
 قدر خیر ہے، اور جس قدر دور ہے اسی قدر شر ہے، "تو انسان کا مقصد وحید یہ ہونا چاہیے
 کہ اس "مثلاً اعلیٰ" کا کھوج لگائے اور اپنی طاقت کے مطابق اُس سے نزدیک سے نزدیک
 تر ہونے کی کوشش کرے۔ غرض نشو و نما کی تمام کارپردازیوں میں سے ہر ایک کا پروردگار کی
 مسطورہ ذیل تین امور کو شامل ہوتی ہے: (۱) ہر ایک شے کی ایک "معین نقطہ" سے ابتدا
 (۲) درجہ بدرجہ غرض و غایت کی جانب اُس کی "درقار ترقی" (۳) جس تک پہنچنا مقصود

۱. ماخوذ از کتاب اسپینسر لکے اس کے نزدیک "لذت و سعادت" مراد خوش عیشی ہے۔

ہے وہ "عرض و غایت" یعنی "مثیل اعلیٰ"

مثلاً حیوانات کی نشوونما کی ابتداء پست حیوانات (کیڑوں) سے ہوتی ہے پھر آہستہ آہستہ وہ مختلف اقسام و انواع میں منتقل ہوتے رہتے، اور ہزاروں برس گزرنے کے بعد بہت سے نئے گروہوں اور نئی انواع میں تقسیم ہو جاتے ہیں اور چونکہ ان کا یہ انتقال تدریجی ہے اس لیے ان کو اس مدت مدید کے اندر بہت سے مراتب سے گزرنا پڑتا ہے۔ مثلاً حشرات (کیڑوں) سے منتقل ہو کر زحافات (رینگنے والے حیوانات) کی جانب اور پھر ان سے گذر کر بندر اور گوریل کی جانب اور اسی طرح ترقی کرتے کرتے وحشی انسان تک ترقی کر جاتے ہیں اور یہی وحشی بعد میں متہدن انسان بن جاتے ہیں اور یہی انسان اب تمدن کے اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ تک پہنچنے کے لیے جدوجہد میں مصروف نظر آتے ہیں۔ گویا اس طرح حیوانات کا یہ سلسلہ "کجن میں کیڑے سے شروع ہو کر انسان تک شامل ہے" سب ایک ہی سلسلہ ارتقائی فکلیں ہیں۔

اور جس طرح یہ بدیہی بات ہے کہ نشوونما ارتقاء عضوی کی عملیت کا ابتدائی نقطہ اور

لے سائنس کی زبان میں اجزاء حیات کا نام دکیہ ہے اور ان ہی کیوں کے مجموعہ کا نام جاندار ہے۔ اس لیے ارتقاء کی بحث میں جس مقام پر جاندار کا نقطہ آتا ہے اس سے چند کیوں سے بنی ہوئی چھوٹی سے چھوٹی مخلوق مراد ہوتی ہے بلکہ ایک کیوں کو بھی وہ جاندار ہی سے تعبیر کرتی ہے۔
 لے ارتقائی تبدیلی کے متعلق فلاسفہ جدید کے دو نظریے ہیں۔ جان بیا رک کہتا ہے کہ یہ تدریجی طور پر ہوتی ہے مادہ جب کسی نوع کے بعض افراد کی خصلت کسی وجہ سے اپنی نوع سے بدل جائے یا ماحول مجبوراً تبدیل کر دے تب۔
 تغیر و تبدل طاری ہونے لگتا ہے، اور دور دراز خیال ہے کہ یہ تدریجی نہیں ہے بلکہ بعض صفات نوع کے بدل جانے سے ایک بیک فوراً سامنے آ جاتی ہے۔

لے ارتقاء عضوی سے ارتقاء مادی (ارتقاء طبیعی) مراد ہے۔

اُس کی انتہائی غایت و غرض دونوں ہماری نظروں سے پوشیدہ ہیں اور ہم کو فقط تدریجی رفتار کا ہی حصہ نظر آتا ہے۔ اسی طرح "اخلاق" کا حال ہے کہ جب ہم اخلاق کے مبداء و وجود اور اُس کی غایت (حقیقی مثل اعلیٰ) کو سامنے لانا چاہتے ہیں تو یہ دونوں مرتبے ہماری نگاہ سے اوجھل نظر آتے ہیں اور اخلاقی اعمال کے لئے صرف یہی "حکم یا تدریجی نقطہ" باقی رہ جاتا ہے کہ جو مصل "غایت" سے نزدیک ہے وہ "خیر" ہے اور جو دور ہے وہ "شر" ہے۔

اسپنسر کی طرح کسٹرنے بھی ڈارون کے نظریوں "انتخاب طبعی" "تنازع للبقاء" اور "تقاء الاصالح" کو علم الاخلاق پر منطبق کیا ہے۔ چنانچہ اُس کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے۔

جبکہ "تنازع للبقاء" حیوانات کے افراد و انواع دونوں میں پایا جاتا ہے اور اس کے نتیجے میں بعض فنا ہو جاتے ہیں اور بعض کے لیے بقا کا سامان مہیا ہو جاتا ہے تو اسی کا نام "بقا و اصالح" ہے۔
تقاء طبعی | موجودہ علمی دور میں یہ مسئلہ "فلسفہ مدح" سمجھا جاتا ہے اور جدید یورپ کے علمی زمانہ میں علم کا کوئی شعبہ ایسا باقی نہیں ہے جس پر اس مسئلہ نے اپنا اثر نہ کیا ہو اسی لیے مذہبی، اخلاقی، سیاسی اور معاشرتی تمام شعبہ ہائے زندگی اُس کے اثر سے متاثر ہیں، اور جو علماء یورپ اس "ارتقاء طبعی" کے مخالف بھی ہیں علمی زندگی میں ان کا دامن بھی اس کے قبول اثرات سے پاک نظر نہیں آتا۔

آپ اس مسئلہ کے اخلاقی پہلو سے ایک حد تک آگاہ ہو چکے ہیں اور اسی ذیل میں جبکہ نظریہ دلیل کے طور پر "ارتقاء طبعی" کا بھی ذکر آگیا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے متعلق مختصر تشریح کر دیا جائے ورنہ تو یہ ظاہرات ہے کہ ایسے محرکات اس مسئلہ کے لیے حاشیہ کی یہ چند سطور کسی طرح کفایت نہیں کر سکتیں۔
ارتقاء کا نظریہ قدیم نظریہ ہے | عام طور پر یہ شہر ہے کہ مسئلہ ارتقاء طبعی "انگریز فلسفی ڈارون کے اکتشافات کا نتیجہ ہے مگر یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس مسئلہ کی "بنیاد" ہندوستان اور یونان کے قدیم فلسفہ میں بھی پائی جاتی ہے چنانچہ پدمت کا فلسفہ کہ تمام جاندار انسان ہی کی طرح کی جان رکھتے ہیں اس لئے سب پر یکساں

ہے اور اس حرکت عمل کا نام "انتخاب طبعی" ہے۔

پس یہ طریق کار جس طرح ارتقاء مادی میں کار فرما ہے اسی نہج سے "علم اخلاق" میں بھی جاری و ساری ہے یہاں بھی معاملات و طریقہ ہائے زندگی اور زندگی کی "مثلاً اعلیٰ" میں جنگ

رہم کرنا چاہئے خواہ وہ نباتات ہوں یا حیوانات "اسی نظریہ کی ایک کڑی ہے۔

نیز یونان قدیم میں تھیوفراستس نے ہر قلیطاس جسے فلاسفر اس کے قائل تھے کہ دنیا بے جان مادہ سے ترقی کر کے اس حد کو پہنچی ہے۔

بلکہ خلفائے عباسیہ کے زمانہ میں بھی بعض عرب فلاسفروں نے اس کا دعویٰ کیا ہے کہ انسان کا وجود تدبیری ارتقاء کا نتیجہ ہے۔

علامہ ازیں جدید یورپ کے انگریز اور فرنگ فلسفی ڈیوید سٹرن لینیہ ہمارے مختلف نظریات اور دلائل کے ساتھ بنیادی طور پر اسی ارتقاء طبعی کو تسلیم کرتے تھے۔ البتہ انھارویں صدی کے آخر میں ڈارون نے اس نظریہ کے متعلق بہت واضح دلائل و نظائر پیش کر کے اس کو ایک اہم علمی مسئلہ بنا دیا حتیٰ کہ وہ اپنے موضوع سے وسیع ہو کر تمام علمی شعبوں پر حاوی ہو گیا۔ اور اسی وجہ سے ڈارون کے نام کے ساتھ اسکو بہت مہمّی ڈارون کا یہ نظریہ اس طرح شہرت پذیر ہے کہ "انسان اور حیوان ایک ہی نسل سے ہیں یعنی حیوانات کی تدبیری ارتقاء کی شکل "انسان ہے" اور کبھی اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ "انسان نے بند سے ترقی کی ہے اور گوریل جو بندر کی اعلیٰ قسم ہے انسان بنے گا ابتدائی نقشہ ہے۔"

اس بحث پر غور و فکر کرنے کے لیے پہلے یہ بات سمجھ لینا ضروری ہے کہ "انسانی تخلیق" کے بارے میں قرآن میں رائے پائی جاتی ہیں اور اس سے زیادہ کا امکان بھی نہیں ہے۔

(۱) انسان خدا نے برتر کی بہترین ایجاد ہے اور اس کی متاعی کا بے نظیر شاہکار، اور یہ کہ وہ مستقل مخلوق ہے نہ کہ کسی تدبیری ترقی کا نتیجہ۔

دیکھا رہے اور ان میں سے کوئی ایک دوسرے کی بقا کے لئے سخاوت کرنے کو تیار نہیں ہو
اور یہاں صرف اُس ہی کی بقا ممکن ہے جوہ خیر عام سے مطابقت رکھتا ہو۔

(۲) انسان کی ہستی قوانین طبی کے زیر اثر نجات و اتفاق کا نتیجہ ہے۔ یہ کسی خالق کی مخلوق نہیں ہے
(۳) انسان کی تخلیق قوانین قدرت کے اصولوں کے مطابق تدریجی ارتقاء سے ہوئی ہے اور وہ مستقل
مخلوق ہو کر عالم وجود میں نہیں آیا۔

یعنی آخری دو نظریوں میں خدا کے وجود کو تسلیم کرنا منوع یا غیر ضروری ہے اور پہلے نظریہ کے مطابق
صرف وہی خالق کائنات ہے۔

تمام اہل مذاہب اور بعض علماء طبی پہلے رائے کے قائل ہیں، اور دوسری رائے چند دہریہ فلسفیوں
کی ہے جس کو مذہب اور فلسفہ جدید (دونوں نے) باطل محض ثابت کر کے چھوڑ دیا ہے اور غریبی رائے موجودہ
علماء طبیین کی ہے۔

یہ بات بھی گوش گزار رہنی چاہئے کہ ڈارون اور علماء طبیین نے جس "ارتقاء طبیی" کا دعویٰ کیا
ہے اُس کے متعلق وہ یقین رکھتے ہیں کہ جن حقائق پر پورے پورے ہوئے تھے اور جو گتھیاں سخت پیچیدہ تھیں
ان کو بریاں کرتے اور سلجھانے سے ہم اس نظریہ کے صحیح ہونے کے قائل ہوئے ہیں یہ نہیں ہے کہ ہم
مشاہدہ اور یقین و اعتقاد کی طرح دعویٰ کرتے ہیں کہ صورت حال صرف یہی ہے اور اس کے علاوہ دوسری
صورت ناممکن ہے۔

غرض ڈارون کے نظریہ ارتقاء کی بنیاد ان تین اصولوں پر ہے جو صفحات کتاب میں آپ کے
پیش نظر ہیں۔ یعنی تنازع البقاء۔ انتخاب طبیی۔ بقا یا اصلح۔

پس اگر ہم ان تینوں اصولوں پر غور و خوض کرنے کے بعد یہ تسلیم بھی کر لیں کہ اس کارخانہ دنیا
میں ذمہ فطرت کے ذریعہ ہر شے اور اُس کی بقا کے متعلق "کشکش" جاری ہے اور "انتخاب طبیی" کے

پھر جس طرح افراد و انواع حیوانات میں ————— یہ امتیازات بخش کر

خصوصی امتیازات رکھنے کی وجہ سے بعض "بقا و اصلح" میں شمار ہوتے ہیں۔ اور ان ہی امتیازات کی وجہ سے خود بھی باقی رہتے اور اپنی نسلوں کو بھی ایسے وقت میں باقی رکھنے کی صلاحیت بخشے

اصول کے پیش نظر یہاں اُسی کو بقاء حاصل ہے جو اپنی قوت، آزمائی سے خود کو فنا سے بچالے اسی کا لازمی نتیجہ "بقا و اصلح" ہے۔ یعنی جو شے اپنے اندر اپنے ماحول میں بچ رہنے کی صلاحیت رکھتی ہے وہی باقی رہتی چاہئے۔ تب بھی نتیجہ میں یہ لازم نہیں آتا کہ ان قوانین طبعی اور قوانین فطرت کے زیر اثر "انسان کی تخلیق" تدریجی ارتقاء ہی کی بدولت ہوئی ہے اور یہ کہ ان قوانین و قوانین پر کسی ایک زبردست حکیم و دانہ کا یہ قدرت کام نہیں کر رہا ہے۔ اس لئے کہ ان تمام قوانین کے موجود ہوتے ہوئے بھی اس دعوئے میں کون سا محال اور عدم امکان لازم آتا ہے۔ کہ انسان ایک مستقل مخلوق ہے اور خالق کائنات نے کائنات کو پیدا کر کے ہر نوع کو اپنے بنائے ہوئے قوانین و قوانین فطرت کے حوالہ کر دیا ہے لہذا ہر شے تنازع و بقا میں گرفتار ہے اور اس کشمکش میں صرف ان ہی افراد کو زندہ رہنے کا حق ہے جو اُس کے قانون "انتخاب طبعی" کے اصول سے مطابقت کر لیتے ہوں، اور انتخاب طبعی اور تنازع و بقا کے نتیجے میں "بقا و اصلح" کا اصول قائم کر کے اُن ہی افراد کو باقی رہنے دیتا ہے جو اپنے ماحول کے مطابق صلاحیت رکھنے کی وجہ سے کارزار حیات میں جی سکیں۔ لہذا یہ تمام طبعی اصول و قوانین ایک ایسے حکیم و دانہ کی ہی جانب سے ہیں جس نے اُن مطلق قوانین فطرت قائم کر کے اپنی مکیا و ہستی کا ثبوت دیا ہے۔

فَسُبَّارِكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

اور یہ اس لیے کہ اول تو خود اس نظریہ کے تسلیم کرنے والے یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ وجود انسانی کی تخلیق کے لیے دوسری رائے کی قطعاً گنجائش ہی باقی نہیں رہی دوسرے یہ کہ فلسفہ کا عام اور سادہ اصول یہ ہے کہ کسی "مرکب" میں ایسی شے نہیں پائی جاسکتی جس کی صلاحیت اُس کے سادہ

ہیں جبکہ کمزور کے لیے زندگی تک محال ہو جاتی ہے۔

اُسی طرح ”اخلاق“ میں بھی افراد انسانی کی عقول و آراء میں بھی یہی طریقہ رائج ہے

اجزاء یا اجزاء کی باہمی آمیزش کے مزاج میں نہ پائی جاتی ہو۔ پس اگر انسان کی خلقت ”بیجان مادہ کی تدریجی ترقی“ سے عالم ظہور میں آئی ہے تو اس میں عقل، کلیات کا علم، روحانی جذبات جیسے امور کہاں سے آئے اور کس طرح آئے؟

ایسے سوالات کے جواب میں ان مدعیان مذہب و ارتقاء کے پاس اس کے سوا کچھ نہیں ہے

کہ وہ یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ ”قدرت کا کلمہ“ ہے اور ایسا ہی ہر تار منسلک ہے۔

گویا یہاں تک پہنچ کر اپنے ان اصولوں کی طرح ”جن پردہ اپنے سائل کی بنیاد رکھتے ہیں“

جب کوئی قانون ان کے ہاتھ نہیں آتا تو اس لفظ ”قدرت کا کلمہ“ سے کام نکالتے ہیں اور جس جس جگہ دلائل کے درمیان خلا پیدا ہوتا جاتا ہے زبردستی اس ”بے معنی لفظ“ کے ذریعہ سے اس کو بھرتے جاتے ہیں پس اگر ان کو یہ حق حاصل ہے تو دوسروں کو کیوں یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اس لفظ کی جگہ یہ کہیں کہ ”یہ خدا کے حکیم و دانائی قدرت کا بے نظیر کرشمہ ہے“

تیسرے اگر یہ صحیح ہے کہ بند کی اعلیٰ قسم شہپازی اور گوریلے کے ارتقاء سے انسان وجود میں آیا

ہے۔ تو اس کی کیا وجہ ہے کہ ان دونوں میں لفظی، جسمانی کیفیات، ترقی پذیر نہیں، اور عقل، ایسے امور کے امکانات تک نظر نہیں آتے جبکہ وحشی سے وحشی اور جنگلی انسان تک میں شروع ہی سے یہ سب صفات کم و بیش پائی جاتی ہیں۔

مگر گوریلے، بند اور انسان کے درمیان ان صفات کے بارہ میں ایک کڑی بھی ایسی نہیں ملتی جو

ان کے باہم مشترک ہو یا اشتراک کا امکان بھی پیدا کرتی ہو۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہ گوریلے اور انسان کی جسمانی ساخت میں بھی اتنا عظیم الشان فرق ہے کہ دونوں میں کوئی نسبت ہی نظر نہیں آتی۔ مثلاً

چنانچہ یہ مشاہد ہے کہ وہ شخص جس پر فطرت کی جانب سے قوتِ عقل و فکر کی بیش از بیش سخاوت کی گئی ہے وہ کسی معادل کو ایک خاص نظر سے دیکھتا ہے اور عام اصحابِ عقل

انسان کے گودے کا ہلکے سے ہلکا وزن سا ۲۰ گرام سے کسی طرح کم نہیں ہوتا لیکن گوریلا کے بیماری سے بیماری گودے کا وزن ۲۰ گرام سے کسی طرح زائد نہیں ہوتا، اسی طرح انسان کی چھوٹی سے چھوٹی کھوپڑی ۲۰۰ گرام کی ہوتی ہے مگر گوریلا کی کھوپڑی ۲۰۰ گرام سے زیادہ نہیں ہوتی حالانکہ ایک گوریلا متوسط عورت کے وزن کے مقابل میں دو گنا وزن رکھتا ہے اس لیے انسان کے تدریجی ارتقاء کا دعویٰ دعویٰ بے دلیل، اور بالکل کا تر ہے۔

۱۔ میان ارتقاء طبی کے پاس بیان کردہ دلائل کے علاوہ چند ایسے شواہد بھی ہیں جن کو بہت مضبوط اور حقائق سے وابستہ سمجھا جاتا ہے مثلاً

۱۔ علم آثارِ ارض کی تحقیقات نے یہ ایک ثبوت کو چھنچھنایا ہے کہ زمین کے مختلف طبقے یا تہیں ہیں جو ہزاروں یا لاکھوں برس کے بعد قطعہ زمین پر قائم ہوتی چلی گئی ہیں اور ان طبقات میں سے ہر ایک طبقہ پر مخلوقات کے جو آثار ظاہر ہوئے ہیں وہ واضح کرتے ہیں کہ یہ مخلوق تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہے۔

لیکن آثارِ زمین کے ذریعہ جو تدریجی تبدیلیاں کیا گئیں تھیں حال کی تحقیق کے اعتبار سے یہ کلیہ جاتی نہیں رہا اس لیے کہ بعض محققین نے زمین کے طبقات یا ہزاروں لاکھوں برس کی قائم شدہ چٹانوں سے ایسے حیوانات کے ڈھانچے حاصل کیے ہیں جو تدریجی ارتقاء کے اصول کے مطابق جدید چٹانوں میں پائے جانے چاہئیں تھے مگر ان ہزاروں برس کی پرانی چٹانوں میں۔ حالانکہ وہ پرانی چٹانوں ہی سے دستیاب ہوئے ہیں

(۲) انسان کے جسم میں بعض ایسے اعضاء ہیں جو آج بیکار ہیں۔ اگر انسان مابعد ارتقاء جو درجے سے مستقل مخلوق ہوتا تو ہرگز ایسا نہ ہونا چاہیے تھا اس لیے تسلیم کرنا چاہیے کہ یہ اس سے پہلے ماحول کے آثارِ باقیہ میں مثلاً ڈھنڈی کی ہڈی (Battoc bone) یا انٹوں کے پٹوں جانب زائد حصہ (اپنڈیکس)

د فکر جس نظر سے اُس معاملہ پر غور کرتے ہیں اُس کی نگاہ میں وہ سخت معیوب ہوتا ہے مثلاً عام طور پر عورت کے ساتھ مردوں کا بے رحمانہ سلوک اور خرید کردہ لونڈی کے مساوی مگر اس کے متعلق اول تو خود بعض فلاسفہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ڈبڈی کی ہڈی کو بیکار کہنا غلط ہے اس لیے کہ انسان اپنی طبعی ساخت کے اعتبار سے جس طرح بیٹھا ہے اُس کے جسم کے زمین سے لگنے والے حصوں کے لیے اس ہڈی کا ہونا بہت ضروری تھا، ورنہ اُس کی نشستیں نامناسب پھیلاؤ بھی ہو جاتا اور اُس کو تکلیف بھی پہنچتی۔

اسی طرح آنت کا معاملہ ہے کہ اول تو وہ تمدن کی ترقی و تنزل سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ تدریجی ارتقار سے یعنی انسان اپنی ابتدا و زندگی میں جس قسم کی غذائیں استعمال کرتا تھا اُس کے لیے یہ حصہ ضروری اور کارآمد تھا اُس کے بعد جب اُس نے عمدہ اور لطیف غذائیں استعمال کرنی شروع کر دیں تو اتنی چوری اور لاپرواہی کی ضرورت باقی رہی اور جب آنتوں نے ششما شروع کر دیا تو یہ حصہ زائد ہو کر بیکار رہ گیا۔ دوسرے اُس کو اس وقت بھی بیکار نہیں کہا جاسکتا اُس لیے کہ اہلبیاد و یونانی مثلاً ذکر کیا رازی اندلسی کی یہ رائے ہے کہ آنت کا یہ حصہ کارآمد آنتوں کے سٹنے اور پھینکے وقت مدد دیتا ہے۔ اور اس کی موجودگی "خادم آنتوں" کی راحت رسانی کے لیے ضروری ہے۔ پس اس اختلافِ آراء کی صورت میں اس دلیل کی بھی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔

(۳) بچہ جب رحم مادر میں نشوونما پاتا ہے تو لفظ سے شروع ہو کر اپنی نوع کی شکل اختیار کرنے تک وہ سب درجات طے کرتا ہے جن سے گذر کر وہ موجودہ نوع میں داخل ہوا ہے مثلاً میڈک کے بچہ کو پہلے مچھلی کی شکل اختیار کرنا ضروری ہے کیونکہ میڈک، مچھلی کا ارتقائی نتیجہ ہے۔ اسی طرح انسان رحم مادر میں مچھلی، میڈک، بندر سب درجات کی شکلوں کو دہراتا ہے اور پھر انسانی شکل اختیار کرتا ہے لیکن لفظ کے ان بدیہی "تدریجی تغیرات" کو تسلیم کر لینے کے باوجود یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کہ

اُس کی قدر و قیمت کو وسیع النظرا انسان ایک لمحہ کے لیے بھی برداشت نہیں کر سکتا، وہ اس عام طرز عمل کے خلاف آواز بلند کرتا اور انفرادی یا اجتماعی طور پر اپنی رائے کی نشرو اشاعت کے لیے سب مخلوقات اپنے اُس تدبیر کے ارتقاء کو دہرائی ہیں جو دارِ دُن کے نظریہ کا نتیجہ ہے۔ بلکہ یہ اس لیے ہے کہ خالق کائنات کو اپنی قدرت کی متناہی اور نقاشی کا اعتراف کرنا ہے کہ ہر تمام انواعِ پست (خلیہ) سے بیکربند (انسان) تک ایک ہی پیر قدرت کی کارگری ہے۔ اور انسان کو مشاہدہ کے ساتھ یہ باور کرنا ہے کہ خالق کائنات کا انسان پر یہ احسان ہے کہ اُس کو اشرف المخلوقات بنایا اور نہ تو رحم اور میں وہ ان مختلف درجات میں سے کسی ایک پست درجہ پر بھی پیدا کیا جاسکتا ہے اور کوئی طاقت اُس کو ایسا کرنے سے باز نہیں رکھ سکتی جیسا کہ کبھی کبھی وہ اظہارِ قدرت کے لیے رحمِ انسانی ہی سے حیوانی مخلوق پیدا کر دیا کرتا ہے۔ لہذا ہر وقت یہ حقیقت پیش نظر رہنی ضروری ہے کہ جبہ ہونے والی ہستی اپنے سے پست انواع کی شکل میں بھی پیدا کی جاسکتی تھی مگر قادرِ مطلق کے حکماءِ بخلق نے اُس کو اسی نوع میں پیدا کرنا مناسب سمجھا کہ اُس سے پست نوع میں نیز اس حقیقت کا اعلان کرنا مقصود ہے کہ اگرچہ کائنات کی ہر نوع ایک مستقل اور غیر تدبیری مخلوق ہے مگر ان انواع کا وجود باثر ترقیبی ہے اور ایک ہی سلک میں منسلک۔

یعنی خدا نے کائنات میں حیات اور زندگی کے لیے سب سے پہلے "پانی" کو پیدا کیا۔

وہو الذی خلق السموات اور خدا وہ ہے جس نے آسمان و زمین کو جو

وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ دن میں پیدا کیا اور اُس کا عرشِ پانی پر

وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ عا یعنی پانی آسمان اور زمین سے پہلی مخلوق

اور پھر اس کو مبدیہ حیات بنایا۔

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ اور ہم نے پانی سے ہر ایک جاندار کو زندگی بخشی ہو

جاری رکھتا ہے حتیٰ کہ بعض اوقات یہاں تک فوجت آجاتی ہے کہ عوام اُس کی آوازِ حق سے مشتعل ہو کر اُس کی تحقیر و تذلیل اور تضحیک پر آمادہ ہو جاتے، اور بہت دھرمی کے رنگ میں

اُس کے بعد اُس نے زمین کو مخلوق کیا اور پہاڑوں کو اُس پر قائم کیا اور زمین کو اُس قابل بنایا کہ اُس میں نباتات کی روئیدگی اور حیوانات کی بقا ممکن ہو سکے۔

وَالْأَرْضَ مَدَنًا وَالْقِیَافِیَہَا اور ہم نے پانی پر زمین کو پھیلا دیا اور اُس میں
روامی و اندبناقیہا من کل شئ ^{موجود} پہاڑ و کور کھ دیا اور اُس میں ہر ایک مناسب چیز نکالی
وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ مِنْہُمْ اور اللہ تعالیٰ نے ہر ایک جاندار کو پانی سے پیدا کیا
مِنْ مِیْشٰی عَلٰی بَطْنِہٖ مِنْہُمْ تو کوئی اُن میں وہ ہے جو پیٹ پر چلتا ہے اور
مِنْ مِیْشٰی عَلٰی سَجْلٰیْنِ مِنْہُمْ کوئی اُن میں وہ ہے جو دو پاؤں پر چلتا ہے اور کوئی
مِنْ مِیْشٰی عَلٰی اَرْبَعٍ یَخْلُقُ اللّٰهُ اُن میں وہ ہے جو چار پاؤں پر چلتا ہے اللہ جو چاہتا
ہے وہ پیدا کرتا ہے بیشک اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اور ان تمام مخلوقات کے بعد سب سے بلند و بالا مخلوق وہ انسان کو پیدا کیا

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِنْ تَرَابٍ مِنْ فِطْرَۃٍ اللہ وہ ہے جس نے تم کو مٹی سے پیدا کیا اور فطرۃ
تَمِنْ عِلْقَۃٍ ثُمَّ یُنْخَرِجُکُمْ طِفْلًا اَلٰیہ سے پھر جے ہوئے خون سے پھر اُس نے تم کو پھینکا
کر نکالا ہے۔

چنانچہ مذہبِ عالم کی تاریخ، اور علم انبارِ ارض، دونوں اس ترتیبی تخلیق کا پتہ دیتے ہیں اور یہی صحیح اور قرین صواب
ہے، لہذا تنازع البقاء، انتسابِ طبی اور بقا و اصلاح جیسے نزاع میں فطرت سے غلط نتیجہ نکال کر ترتیبی مخلوق کو
تدریجی قرار دینا ایک ناقابلِ تسلیم دعویٰ ہے۔

مطلب یہ ہے کہ عیان ارتقاءِ عضوی کی یہ دلیل ایسی نہیں ہے جو صرف اُن ہی کے بیان

پس اگر یہ شخص ”مصلحین“ میں سے ہوتا ہے تو ہرگز اس غوغا کی پرواہ نہیں کرتا اور
اُس کو داری پر کیوں نہ چڑھنا پڑے وہ اپنی رائے نہیں بدلتا اور مسلسل اس راہِ جہاد میں مصروف

کردہ مطلب کو مفید ہو بلکہ اس کے خلاف وہ دوسرا مطلب بھی لیا جاسکتا ہے جو ہم نے بیان کیا اور یہی
صحیح اور حق ہے نیز اُن کی مراد کے صحیح نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اُن کا یہ دعویٰ ہرگز صحیح نہیں ہے کہ بلند
مخلوق اپنی خلقت کے بخواتِ نظرات میں اپنے سے پست عام مدارج کو دہراتی ہے بلکہ اس کے
خلاف مشاہدہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ”جنین“ حقیقتاً وہ تمام اقسام کے تغیرات ہرگز نہیں دہراتا
جن کا ڈارون کے ارتقاءِ طبیعی کے تسلیم کرنے کی صورت میں ظاہر ہونا از بس ضروری ہے اور اکثر حیوانات
میں تو ان میں سے کوئی تغیر بھی واضح صورت میں نظر نہیں آتا اسی لیے بعض علماءِ یورپ نے مجبور ہو کر
اس تاویل کی پناہ لی ہے کہ جنین ”میں تغیرات مثالی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں نہ کہ حقیقی شکل میں۔“

علاوہ ازیں مسئلہ ارتقاءِ عھنوی یا طبیعی کے انکار میں جن دلائل و دعوہ کو پیش کیا جاتا ہے وہ

حسب ذیل ہیں۔

(۱) موجودہ دنیا کی عمر ہزاروں سال ہونے کے باوجود قانون ”ارتقاء“ کے مطابق آج تک

ایک ”تغیر“ بھی مشاہدہ میں نہیں آیا۔

(۲) اگر یہ کہا جائے کہ تدریجی ارتقاء کے لئے ہزاروں نہیں بلکہ کھوں برس کی عمر درکار ہے تو

پھر سمیت مخلوق سے شروع ہو کر تکمیلِ انسان تک کے تمام درجات کا اگر پورا حساب لگایا جائے تو

سائنس دانوں نے زمین کی عمر زیادہ سے زیادہ جو تھوڑی سی ہے وہ ان مدارج کے لیے ہرگز کفایت نہیں کرتی

چنانچہ اس مشکل کو حل کرنے کے لیے بعض علماءِ یورپ نے محض اُنکل سے جو یہ دعویٰ کیا کہ مخلوقات

کی ابتدا اس زمین سے نہیں بلکہ کسی دوسرے سیارے سے ہوئی ہے۔ اس کے لیے وہ آج تک کوئی

صحیح ثبوت فراہم نہیں کر سکے۔

رہتا ہے حتیٰ کہ اُس کی رائے آہستہ آہستہ دلوں میں اُترتی جاتی ہے اور لوگ اُس کی صلاحیت سے متاثر ہو کر اُس کی جانب مائل ہونے لگتے ہیں اور ایک دن وہ آتا ہے کہ سب اُس پر بھروسہ کرنے لگتے، اور اپنی مخالفانہ جدوجہد ختم کر کے اُس کے سامنے تسلیم خم کر دیتے ہیں۔

(۳) اگر تدریجی ترقی کے یہ معنی ہیں جو دارون اور اُس کے پیرو دعویٰ کرتے ہیں تو ہر دو مستقل تغیرات کے درمیان کی کڑیاں کس لیے موجود نہیں ہیں، یعنی نباتات کی اعلیٰ نوع اور حیوان کی نوع کے درمیان کی، یا حیوان کی اعلیٰ نوع گوریل اور جنگلی وحشی انسان کے درمیان کی کڑیاں جو نیم نباتی اور نیم حیوانی یا نیم حیوانی اور نیم انسانی مخلوق یا اسی کے قریب قریب نسبتیں رکھنے والی مخلوق صفحہ ہستی پر کیوں موجود نہیں ہے حالانکہ ارتقاء طبعی کی رو سے ایسا ہونا از بس ضروری ہے۔

ان اعتراضات کے جوابات دارون کے حامیوں کی جانب سے دیے گئے ہیں وہ بلا شبہ غیر تسلی بخش اور دعویٰ کی قوت کے مقابل میں بیکار و در اور بیکار ہیں۔

موافق اور مخالف اسی قسم کی آراء کا ایک طویل سلسلہ ہے جن کے تفصیلی بیان کے بغیر پوری حقیقت سامنے آنی مشکل ہے تاہم یہ ماننا بڑا ہے کہ ارتقاء طبعی خواہ صحیح ہو یا غلط دونوں صورتوں میں یہ "یقیناً اپنی جگہ پر اٹھ ہے کہ "انسان" یقیناً تمام مخلوقات میں اپنی جسمانی ترکیب کے اعتبار سے بلند مخلوق ہے۔

لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم

ہم نے انسان کو بہترین اقوام میں بنایا اور اسی لیے ہر اعتبار سے وہ برگزیدہ اور صاحبِ نفیست ہے۔

ولقد کرمنا بنی آدم

بلاشبہ ہم نے بنی آدم کو بزرگی بخشی

نیز انسان کی تخلیق مستقل وجود سے عمل میں آئی ہو یا تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہو وہ اور کل کائنات ایسے یکتا قوانین قدرت اور توامیں نظرت کے مرتب اور منظم اصولوں میں جکڑی ہوئی ہے جو کسی با اختیار حکیم

اول درجہ کے حامی و ناصر بن جاتے ہیں۔ اور اسی طرح روز بروز اُس کو قوت پہنچتی رہتی ہے اور ایک دن وہ آجاتا ہے کہ اُن کی بشمار تعداد کا یا سب کا وہی ”عقیدہ ہو جاتا ہے مطلق، اور بے قید مالک قدرت، کی ہستی کے بغیر ناممکن ہے

قل من بید ملکوت کل شیء تو اُن سے پوچھ اگر تم جانتے ہو تو بتلاؤ وہ
وہو مجاہد ولا یجاد علیہ ان کون ہے جس کے قبضہ میں تمام چیزوں کی یاد رکھی
کنتم تعلمون مسیقولون ہے اور وہ سب کو پناہ دیتا ہو اور کوئی نہیں
جو اُس سے اور پناہ دینے والا ہو تو وہ فوراً جواب
لہ
دیں گے اللہ کے قبضے میں۔

تیسرے کو انسان اور انسان کے علاوہ تمام مخلوقات میں نفس ارتقا دہی ”نشو و زرقی کا بھی ہرگز انکار نہیں کرنا چاہیے کیونکہ قرآن عزیز میں انسانی تخلیق سے متعلق اس سلسلہ کو ایک عجیب معجزانہ انداز میں بیان کیا گیا ہے

ولقد خلقنا الانسان من اور دیکھو یہ واقعہ ہے کہ ہم نے انسان کو مٹی

سُلَّةٍ مِنْ طِینٍ تہ جعلنہ کے غلاصہ سے ہی بنایا ہے پھر ہم نے اُسکی نطفہ

نُطْفَةٍ فِی قَلٍ رَمَکِیْنِ تہ خلقنا بنایا ایک ٹھیر جانے اور جہاد پانے کی جگہ میں

النطفۃ علقۃ فخلقنا العلقۃ پھر ”نطفہ“ کو ہم نے علقہ بنایا پھر ”علقہ“ کو ایک

مضغۃ فخلقنا المضغۃ عظما گوشت کا ٹکڑا سا کر دیا پھر اُس میں ہڈی کا ڈھانچہ

فکسونا العظم لحما تہ پیدا کیا پھر ڈھانچے پر گوشت کی تہ چڑھا دی پھر

النشأۃ فخلقنا اخر طیارک دیکھو کس طرح اُن سے بالکل ایک دوسری ہی

صیغہ کی مخلوق بنا کر نمودار کر دیا؟ تو کیا ہی برکتوں

دلی ہستی۔ یہ اللہ جو سب سے بہتر پیدا کر نبوالا ہے۔

اللہ احسن

الخالقین

جو کبھی تنہا ایک صاحب عقل و فکر کا تھا۔

نیز اسی طرح ”اتقاء“ (یعنی عقل کا عقل کے ذریعہ سے مدد حاصل کرنا) اور ”تربیت“

پس جس طرح ان ترقیبی درجات کے ذریعہ رحم مادر میں اُس کا نشو و نما کیا گیا اسی طرح وہ دنیا میں آکر بھی جسمانی اور روحانی دونوں قسم کے ”نشو و نما“ میں ترقی پذیر رہا ہے جس کے ایک شعبہ ”اخلاقی نشو و نما“ کی تفصیلات اس کتاب میں زیر بحث ہیں۔ اور اس کا آخری اور کامل و مکمل قانون ”قرآن عزیز“ ہے

پھر یہ بھی یقین رکھنا چاہئے کہ اگر ”تنازع للبقا“ کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کی ہر شے کی بقا و رفقا کے درمیان کشمکش کا سلسلہ جاری ہے اور نوامیس قدرت کے اور اُس شے کے اپنے بقا کے درمیان کشمکش موجود ہے تو یہ ایک ایسا بدیہی اور سادہ قانون ہے جس کا کوئی عاقل بھی انکار نہیں کر سکتا اور جو کسی فلسفی کے اکتشاف کا محتاج نہیں ہے۔

کیونکہ کائنات ہستی میں مختلف اشیاء کے باہم کشمکش اور ایک شے کے افراد کے درمیان تنازع اور اقوام و اہم کے مابین کشمکش ایسی یقینی حقیقت ہے جو دلائل کی حدود سے گذر کر پراہت اور مشاہدہ کی حیثیت رکھتی ہے اور اسی حقیقت کو قرآن عزیز اس طرح واضح کرتا ہے۔

ولو ادفع الله الناس اور اگر اللہ تعالیٰ انسانوں میں بعض کو بعض

بعضہم ببعض لفسدت کے مقابلہ میں ممانعت کی قوت نہ بخشا تو یہ

الارض سارا کارخانہ عالم درہم دبرہم ہو جاتا

اسی طرح انتخاب طبعی سے اگر یہ مراد ہے کہ یہاں قوت و ضعف کی جنگ میں قوت کو بقا اور ضعف

کو فنا ہے تو یہ امر بھی حقیقت نفس الامری ہے اور بلا اندازوں کی ہستی کے فنا و بقا ہی میں نہیں بلکہ تمام شعبہ

ہائے زندگی میں نافذ و حاکم ہے حتیٰ کہ مذہب کی نگاہ میں بھی صنعت جسمانی ہو یا روحانی، مادی ہو یا غیر

مادی قابلِ مدح و ستائش نہیں ہے اور قرآن حکیم کی اس آیت میں۔

یہ دونوں اخلاق کے اندر وہی جگہ رکھتے ہیں جو عالم حیوانات میں نہ تو والد جنس^۱ اور ناتار^۲ کو حاصل ہے۔

وَأَعِدَّ وَلَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ اور اپنی طاقت بھر قوت^۳ اور اسباب
مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ قوت گھوڑے کی پرورش (غیرہ) سے تیار کرو
اسی انتخاب طبعی کا اعلان ہے کہ خدائے تعالیٰ نے بقا و فناء کے معاملہ میں حقیقی قوت و ضعف کو ہی
معیار قرار دیا ہے مگر فرق یہ ہے کہ اس کے انتخاب طبعی کا قانون جسمانی اور اخلاقی دونوں قوتوں کا ایک
ساقط طالب ہے۔ اگر انسان کے اندر یہ دونوں قوتیں جمع ہیں تو اُس کے لیے حقیقی بقا کا وعدہ ہے اور
اگر دونوں جمع نہیں ہیں تو جسمانی قوت کے باوجود اس کا اخلاقی و روحانی ضعف ایک نہ ایک دن نامتناہی
احوال پیدا کر کے اُس کو ضرور فنا کے گھاٹ اُتار دے گا۔

اسی لیے اس کا ارشاد ہے۔

وَلَا يَجِيْ مِنْكُمْ شَنْآنُ قَوْمٍ اور کسی قوم کی دشمنی کے باعث انصاف
عَلَىٰ اَنْ لَا تَعْدِلُوْا اَعْدِلُوْا کو ہرگز چھوڑو عدل کرو یہی بات زیادہ
هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ (مائتہ) نزدیک ہے تقویٰ سے۔
وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰی لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ اور اُن سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ
وَيَكُوْنَ الدِّیْنُ لِلّٰهِ فَاِنْ اَنْتَهُوْا جائے اور دین خالص اللہ کے لیے ہو جائے
فَلَا عُدُوْا اِلَّا عَلَی الظّٰلِمِیْنَ بس اگر وہ فتنہ سے باز آجائیں تو ظالموں کے
(بقرہ) سوا کسی پر سرکشی جائز نہیں ہے۔

۱۔ تو والد جنس۔ یعنی جنس سے انواع کے افراد کا توالد و تناسل

۲۔ یعنی قابل حیات کے نزدیک ہے ناقابل حیات ذی روح کا فنا کر دینا۔

بہر حال علم اخلاق میں مذہب نشو و ارتقاء کی صحت تطبیق اور اس کی تردید کے
سلسلہ میں اور بھی مختلف آراء و مباحث ہیں مگر یہ مقام اس تفصیل کی گنجائش سے محروم ہے۔
اور بلاشبہ ”اصح“ کے لیے ہی بقاء و دوام ہے اور یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے
صحابہ میں جو کہ قوت جسمانی کے ساتھ ساتھ عدل و تقویٰ کی پیش از پیش فراوانی تھی اور وہ دونوں
قوتوں کے مالک اور کامل انسان تھے تو باوجود دولت کی کمی کے خدا کے نافرمانوں پر بھاری پڑے
اور کامیاب ہوئے۔

اولئک الذین انعم اللہ علیہم
من النبیین و الصلحاء و الشہداء
و الصالحین و حسن اولئک رفقا
خدا نے جن پر انعام و اکرام کیے ہیں یہی
لوگ ہیں جو نبی ہیں یا صدیق یا شہید
ہیں یا صالحین اور یہی اچھے رفیق ہیں

اور ان کے بے نظیر و بے مثال اخلاقی، روحانی، اور جسمانی قواسم عمل کا ہی یہ نتیجہ تھا کہ ان کے ماتے
والوں کی حاکمانہ یا مقتدرانہ تاریخ کی مدت تمام گزشتہ تاریخی ادوار کے مقابلہ میں طویل اور دیر پا نظر آتی
ہے۔ اور کج بھی اقوام دایم میں یہی قانون نفرت کام کر رہا ہے اور جس قوم کا مزاج بھی مادی قوت کو
بہت پر اخلاق اور روحانی قومی کوتاہ و برباد کر کے عدل و تقویٰ کی بجائے ظلم و سرکشی پر آمادہ کر دیتا ہے
وہ قوم اقوام دایم کی بقاء و قیامت کے اعتبار سے بہت جلد فنا کے گھاٹ اُتر جاتی ہے۔

ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر
ان الکافرین یوشعوا عبادی الصالحون
اور ہم نے زبور میں ذکر و نصیحت کے بعد
لکھ دیا تھا کہ زمین کے مالک ہمارے صالح بندے

بہر حال ارتقاء طبعی، علمی تخمینوں اور تجرباتی انکشاف کا نتیجہ ہے لہذا ہمارا یہ فرض ہے کہ ہم اس
علمی دور میں نہ تو ہر جدید تحقیق سے گھبرا کر اور وحشی ہرن کی طرح نفرت کھا کر انکار میں عجلت کریں اور
ذمہ عوب ہو کر ذاتی تحقیق و تفتیش کے بغیر اس پر اس طرح ایمان نہ آئیں کہ گویا اس کے خلاف محال عقلی

الحاصل بخیر و شر یا بالفاظ دیگر حسن و قبح کا مسئلہ ایسا معرکہ الارادہ مسئلہ ہے جس پر فلاسفہ اخلاق نے دل کھول کر علمی بحث کی ہے مگر کلی طور پر ان مباحث سے کوئی فیصد کن اور ناممکن کا درجہ ہے اور بس بلکہ ان دونوں راہوں کے خلاف صاف اور روشن راستہ ہے کہ جو ہم "وحی الہی" اور "سچے رسولوں" کی یقینی تعلیم کے ذریعہ روشن اور واضح ہو چکے ہیں ہم ان کو اٹل مادہ غیر متبدل سمجھیں اور یقین کریں کہ علوم کی تحقیقات آہستہ آہستہ اپنی جگہ سے ہستی میں گی اور ایک دن "قرآن عزیز کے مسئلہ اصولوں کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوں گی اور قرآن عزیز اسی طرح اپنی جگہ پر بنیان ٹھکانے کی مانند غیر متزلزل اور قائم رہے گا۔ چنانچہ گذشتہ علمی اکتشافات میں بارہا ایسا ہوتا رہا ہے مثلاً فرعون مصر کے ہاتھوں بنی اسرائیل کی غلامی کا مسئلہ، یا اصحاب الکہف الرقیم کے بارہ میں رقیم (پیش) کے وجودارضی کا مسئلہ، یا جنین (بچہ) کے رحم مادر میں تغیرات اور قسطورات کا مسئلہ۔ کہ ان تمام مسائل میں یورپین فلاسفہ اور مورخین قدیم و جدید کے نظریے "قرآن عزیز کے بیان کردہ" علوم کے مخالف تھے مگر قریب کی اس نصف صدی کے اندر ان تینوں مسائل میں "علوم جدیدہ اور اکتشافات جدیدہ" کو وہی سب کچھ کہنا پڑا جس کا اعلان ساڑھے تیرہ سو سال سے قرآن عزیز مسلسل کرتا رہا تھا۔

اور جو "علوم و نظریات" قرآن عزیز کی ہدایات پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی یقینی تصریحات کے دائرہ سے غیر متعلق ہیں یعنی زندہ ان کا اقرار کرتا ہے نہ انکار تو ان کو تعصب اور تنگدلی سے اجینی سمجھ کر ہرگز نہ چھوڑنا چاہئے بلکہ وسعت نظر اور طلب علوم سے وابستگی کے جذبہ کے ساتھ عقل سلیم کو حکم بنا کر ان کا فیصد کرنا چاہئے جس اگر ان کا ثبوت متحقق ہو جائے تو ان کو قبول کرنا چاہئے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "حکمت و دانائی" مسلمان کی گم شدہ پونجی ہے جہاں سے اس کو اپنا مال سمجھ کر حاصل کرے اور اگر ان کا ثبوت فراہم نہ ہو تو علمی دلائل ہی کی روشنی میں ان کو رد کر دینا چاہئے (و اللہ اعلم

بالحقیقہ محال و لایالرجع و المالک)

بات حاصل نہیں ہو سکی اور ہر ایک فلسفی کا نقطہ نظر مختلف وجوہ سے تشنہ ہی نظر آتا ہے تاہم اس کا اعتراف کرنا چاہئے کہ اس وسیع علمی بحث نے ہمارے سامنے ایک طرف ”علم الاخلاق“ کی قدر و قیمت کی برتری کو نمایاں کر دیا اور دوسری جانب اُس نے نہایت قیمتی ذخیرہ معلومات فراہم کر دیا۔ اور سچ تو یہ ہے کہ اس راہ میں بھی انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تعلیمات نے جو راہنمائی کی ہے خصوصاً قرآن حکیم نے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و عمل اسوۂ حسنہ نے اخلاق کے سلسلہ میں رہبری کا جو فرض انجام دیا ہے قلب مستقیم اور عقل سلیم کے لیے وہی باعث تسکین ہے اور بلاشبہ اسلام نے علم الاخلاق کی جن اساسی اور بنیادی اقدار کو لائحہ عمل کی حیثیت سے پیش کیا ہے کچھ دکاؤں کے بعد اس سے بہتر فیصلہ تاریخ علم اخلاق نے آج تک پیش نہیں کیا اور یقیناً مستقبل میں بھی پیش نہیں کر سکتی کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی تعلیم اخلاق نے جو کچھ دیا ہے وہ حقائق ہیں اور ”حقائق“ علم مباحث سے جلا تو پا سکتے ہیں لیکن بدل نہیں سکتے۔

نیز یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہئے کہ ”خیر و شر“ اگرچہ اصطلاحی الفاظ ہیں تاہم وہ ایسے حقائق ہیں جن کو محض اضافی نسبتی کہہ کر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اگر طب کی اصطلاح میں ”صحت و مرض“ دو حقیقی تسلیم کیا جاسکتی ہیں، اگر اشیا کی ماہیت میں ”حسن و قبح“ محسوس و شاہد ہو کر حقیقت ہی کی جلوہ نمائی کرتے ہیں تو ان ہی سرور حقائق کو علم اخلاق کی اصطلاح میں اگر ”خیر و شر“ سے تعبیر کر دیا جاتا ہے تو ان کے ”حقیقت“ ہونے میں کس طرح شک و شبہ کیا جاسکتا ہے اور یہ کیسے ممکن ہے کہ اساسی اور بنیادی نقطہ نظر سے ان کو اضافی اور نسبتی کہہ کر ان کی اقدار کو کم یا سرے سے نظر انداز کر دیا جائے، البتہ فطری اور حقیقی ”خیر و شر“ کی جزئیات و تفصیلات کبھی کبھی ماحول اور خارجی اثرات کی بناء پر اضافی اور نسبتی

صفات اختیار کرتی ہیں اور اس فرق کی وجہ سے بعض اعمال کے خیر و شر ہونے میں امتداد
و صفات خارجیہ کے پیش نظر "اخلاقی حکم" میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔

اخلاقی حکم

گذشتہ ادراک میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ "اخلاقی حکم" یعنی عمل پر خیر یا شر ہونے کے متعلق
ذیل، صرف اختیاری اعمال پر ہی صادر ہو سکتا ہے اور جب تک ارادہ نہ پایا جائے یہ حکم بھی
نہیں پایا جاسکتا۔

مثلاً اگر "نیل" یا "مہنا" طغیانی پر آجائے اور سیکڑوں بستیوں کو غرق کر دے، یا تیز ہوا
چل جائے اور وہ تباہی پیدا کر دے، یا دریائی موجیں جہاز اور جہاز والوں کو ڈوب دیں، تو ان
اعمال پر شر ہونے کا حکم اس لیے نہیں لگایا جاسکتا کہ "یہاں" ارادہ "نہیں پایا جاتا،
اسی طرح اگر "دریا کا بہاؤ اعتدال پر ہو اور وہ زمینوں کی سرسبزی و شادابی کا باعث
بنے تو اس کے اس عمل کو خیر نہیں کہا جاسکتا۔

یا مثلاً ایک سبک رو گھوڑا اپنے سوار کے لیے آرام دہ سواری ثابت ہو یا سرکشی کی
بنار پر تکلیف دہ، تو دونوں حالتوں میں اس کے عمل کو بالترتیب نہ خیر کہیں گے نہ شر۔
اسی طرح انسان کے غیر ارادی اعمال کو مثلاً مسدہ کے فعل مضہم کے بہتر ہونے، یا
دندان خون کے منظم ہونے یا بخار اور تپ کے وقت پر لرزہ طاری ہونے کو بھی خیر یا شر سے تعبیر
نہیں کیا جاسکتا۔

بہر حال ان تمام اعمال کو "جو ان اشیاء سے صادر ہوتے ہیں جن میں ارادہ شعوری

کا وجود نہیں ہے یا وہ انسان سے غیر ارادی طور پر صادر ہوتے ہیں، نہ خیر کہہ سکتے ہیں، شر اور بیان کردہ پیمانہ کے مطابق، ہم خیر و شر کا اطلاق صرف انہی اعمال پر کر سکتے ہیں جو ارادی ہوں۔

یہ تو ایک طے شدہ بات ہے، لیکن اس جگہ بحث طلب امر یہ ہے کہ اعمال پر خیر و شر کا جو حکم صادر ہوتا ہے وہ اعمال سے پیدا شدہ نتائج کے لحاظ سے ہوتا ہے، یا اعمال کی اُس "غرض و غایت" کے اعتبار سے جس کی وجہ سے یہ عمل وقوع پذیر ہوا ہے؟ اس لیے کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک کام کو بھلائی کی غرض سے کرتا ہے لیکن نتیجہ میں اُس سے ایسی بُرائیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس کا اُس کو گمان تک نہیں ہوتا۔

مثلاً ایک کابینہ حکومت، ایک قوم سے نبرد آزما ہوتی ہے۔ اور وہ اپنے موجودہ عمل سے اس کا یقین رکھتی ہے کہ اس سے ہماری قوم کو بہت بڑا فائدہ ہوگا، اُس وقت اُس کے خیال میں اپنی طاقت دشمن کی طاقت کے مقابلہ میں بہت نظر آتی ہے اور وہ مالِ غنیمت کے فوائد کو پیش نظر رکھ کر جنگ کر بیٹھتی ہے لیکن مُسید اور توقع کے خلاف اُس کو شکست ہو جاتی ہے اور اپنی حکومت کے مقبوضات میں سے بھی کچھ دے بیٹھتی ہے اب اس عمل "جنگ" کو اُن کی غرض "قومی فائدہ" کے پیش نظر خیر کہا جائے یا نتیجہ "شکست اور مصائب" کے لحاظ سے شر۔

اسی طرح اس کے عکس کا تصور کیجئے کہ ایک آدمی کسی کام کو شر کی نیت سے کرتا ہے مگر نتیجہ میں وہ باعثِ خیر بن جاتا ہے۔

مثلاً ایک شخص کسی کے ساتھ خیانت کا ارادہ کرتا، اور اُس کو ایک ایسے مال کی خریداری کی ترغیب دیتا ہے جس میں نقصان کا ہونا ضروری ہے لیکن جب ترغیب کے

مطابق وہ دوسرا انسان اُس مال کو خرید لیتا ہے تو حسن اتفاق سے اُس کو اس خریداری کی وجہ سے بہت بڑا فائدہ پہنچ جاتا ہے تو اب نیت کے اعتبار سے ترغیب دینے والے شخص کے اس عمل "ترغیب" کو شر کہا جائے یا "فوائد حاصل ہو جانے کی وجہ سے" اس کا نام خیر رکھا جائے۔

اس بارہ میں حق یہ ہے کہ کسی کام پر خیر یا شر کا حکم صادر کرنے کے لیے "عالم کی غرض" ہی کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔ پس اگر عالم کی نیت خیر کی ہے تو نتیجہ کتنا ہی بُرا ملے وہ "کام" خیر ہے اور اگر اُس کی نیت بُری ہے تو خواہ نتیجہ کتنا ہی بہتر ہو وہ "کام" شر ہے۔ لہذا حکم سے پہلے "عالم کی غرض" کو دیکھنا ضروری ہے مثلاً اگر کسی نے ایک ہزار گنی کے "نوٹ" نذر آتش کر دئے تو یہ عمل اپنی "ذات" کے اعتبار سے بُرا ہے نہ اچھا، مگر یہی بُرا عمل ہے، اگر مالک سے "انتقام لینے" کی غرض سے ایسا کیا گیا ہے، اور یہی اچھا ہے اگر کسی لیڈر یا حاکم کی "رشوت" کا سامان تھا اور اس کے پاس ایسے لیڈر اور حاکم کو متنبہ کرنے، اور سزا دینے، کا اس کے سوا اور کوئی بہتر طریقہ موجود نہ تھا نیز یہ بھی پیش نظر رہنا چاہئے کہ اگر بُرے اعمال کو کسی نیک غرض سے کیا جائے تو اگرچہ عالم کی غرض کے پیش نظر اُن کو "شر" نہ کہا جائے لیکن بلاشبہ اس لیے "شر" کہلانے کے مستحق ہیں کہ وہ اپنی حقیقت میں بُرے اعمال ہیں۔

مثلاً قدیم مصریوں کا دستور تھا کہ "نیل" کو جوش میں لانے کے لیے "کنواری لڑکی" کو بھینٹ چڑھایا کرتے تھے یا قدیم ہندوستان میں دیوتاؤں کے خوش کرنے کے لیے یہی عمل کا خیر سمجھا جاتا تھا۔

غرض جب یہ بات متعین ہو گئی کہ کسی "عمل" پر خیر یا شر کا حکم "عالم کی غرض"

کے اعتبار سے ہونا چاہئے، تو ہمارے لیے یہ از بس ضروری ہے کہ ہم جلد بازی سے کام نہ لیں اور اپنے ذات کے علاوہ دوسرے کے عمل پر اُس وقت تک حکم نہ لگائیں جب تک کہ تحقیق و تفتیش سے اُس کے عامل کی غرض معلوم نہ ہو جائے خواہ اُس کی زبانی معلوم ہو یا مناسب قرائن کے ذریعہ اُس کا پتہ لگ جائے۔

البتہ نتائج کے اعتبار سے بھی اعمال کا باہمی فرق ظاہر ہوتا ہے۔ اور اُس کے لمبی (مفید) اور (مضر) کی اصطلاح وضع کی گئی ہے یعنی کسی عمل پر نتائج کے اعتبار سے یہ حکم لگانا صحیح ہے کہ یہ مفید ہے اور یہ مضر، کیونکہ مفید اور مضر، خیر اور شر کے ہم معنی نہیں ہیں اس لیے کسی کے عمل پر مفید یا مضر ہونے کا حکم ”اخلاقی حکم“ نہیں کہلاتا،

اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ بعض اعمال خیر بھی ہونگے اور مضر بھی جیسا کہ مذکورہ بالا ”اعلان جنگ“ کی مثال میں ”عامل کی غرض“ کے لحاظ سے یہ عمل (جنگ) خیر ہے اور نتیجہ کے لحاظ سے مضر۔ اسی طرح اس کے برعکس سمجھ لیجئے۔

بہر حال انسان کا ارادہ اگر نیک ہے تو وہ کسی ایسے عمل پر قابلِ ملامت نہیں ہے جس کا نتیجہ بُرا نکلے البتہ وہ قابلِ ملامت اس لیے ہے کہ اُس کی طاقت و استطاعت میں یہ تھا کہ وہ وقت نظر اور باریک بینی سے کام لے کر اس عمل کے نتیجہ پر غور کر لیتا تاکہ اُس کو اس کے بُرے انجام کا حال معلوم ہو جاتا، مگر اُس نے ایسا نہ کیا۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ ملامت کا نشانہ اُس کا ”نیک ارادہ“ نہیں بن سکتا بلکہ اُس عمل کے اختیار کرنے میں جو ” کوتاہی“ ہوئی دراصل وہ نشانہ ملامت ہے۔

اخلاقی نقطہ نظر سے تو اب قدیم سہریوں کا یہ عمل کہ وہ نیل کو جوش میں لانے کیلئے کنواری لڑکی کی بھینٹ دیتے تھے اس لئے لائقِ ملامت قرار پایا کہ ان کی کوتاہ نظری نے باطل

عقیدہ اور فاسد استقرار پر اس عمل کی بنیاد رکھی اور یہ نہ سمجھا کہ نیل اپنے جوش میں آنے کے لیے اس بھینٹ کا محتاج نہیں ہے اور نہ ذی روح انسان اس غرض سے بھینٹ چڑھایا جاسکتا ہے اسی طرح گزشتہ مثال میں اعلان جنگ کرنے اور پھر شکست کھا جانے والی قوم کو اعلان جنگ پر ملامت نہیں کی جاسکتی کیونکہ ان کا مقصد اس سے نیک ہی تھا، بلکہ اس پر ملامت کی جائے گی کہ یہ نازک مسئلہ جبکہ مختلف گوشوں سے قابل غور تھا اور ان میں قدرت تھی کہ اگر ان کو پیش نظر رکھ کر اچھی طرح بحث کر لیتے تو اس کے نتیجہ بد سے مطلع ہو سکتے تھے لیکن انہوں نے ایسا نہ کیا۔

یہ تمام وہ صورتیں تھیں جن میں اخلاقی حکم "عمل" پر صادر کیا جاتا ہے لیکن کبھی خود عامل کی ذات "حکم" کا محور بن جاتی ہے، اور یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ یہ "نیک" ہے یا "بد" "طیب" ہے یا خبیث؟ لیکن جب کسی "عامل" کی ذات مورد حکم بنائی جائے تو پھر اس سے صادر شدہ اعمال کا جائزہ لینا پڑے گا، اور یہ دیکھنا ہوگا کہ "حاصل جمع" میں اگر اکثریت نیک اعمال کی ہے تو اس شخص کو "نیک و طیب" کہیں گے اور اگر "حاصل جمع" میں برے اعمال کی اکثریت ہے تو وہ "خبیث" و "بد" شمار ہوگا۔

اس تفصیل سے ایک یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ یہ ہو سکتا ہے کہ عامل کے "خبیث" ہونے کے باوجود اس سے کسی "عمل خیر" کا صدور ہو جائے اور اسی طرح عامل کے "طیب" ہوتے ہوئے بھی اس سے کبھی "عمل شر" ظاہر ہو جائے، اور یہ دونوں باتیں اس لیے جمع ہو سکتی ہیں کہ ہم "عمل" پر حکم لگانے کے متعلق تو یہ کہتے ہیں کہ اس میں صرف "غرض" کو دیکھا جائے اور "عامل" پر حکم صادر کرنے میں اس کی زندگی کے "مجموعہ اعمال" کا جائزہ لیا جانا ضروری سمجھتے ہیں۔

اخلاقی حکم کا نشو و ارتقاء جس طرح حیوانات کے اندر "عمل و معادہ کے جراثیم" پائے

جاتے ہیں (جیسا کہ ذکر ہو چکا) اسی طرح ان میں "اخلاقی حکم کا جراثیم" بھی پایا جاتا ہے۔ بالتو کتے کو دیکھئے جب اُس سے کوئی غلطی ہو جاتی ہے تو کس طرح مالک کو چٹتا، اور اُس کی خوشامد کرتا ہے، یہ کیوں؟ صرف اس لیے کہ وہ بعض موجب سزا اور غیر موجب سزا اعمال کے دریاں تمیز کرتا ہے۔

مگر بہت حیوانات میں یہ "حکم" صرف اپنی ذات ہی تک محدود رہتا ہے اور پھر آہستہ آہستہ حیوانات کی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا جاتا ہے اور اُس کی وسعت نظر اپنی اولاد اور نسل کے لیے اس "حکم" کا شعور کرنے لگتی ہے پھر جب وہ اس سے اوپر ترقی کر جاتا ہے تو گڑ اور ریڑ بنا کر اُس میں جماعتی زندگی کا شعور پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ اپنی بھلائی کے مقابل میں "گڈ" کی بھلائی کو محسوس کرنے لگتا ہے، یہی وجہ ہے کہ تم نے دیکھا ہو گا کہ اگر "قطار سے جدا کوئی" ہاتھی کسی مصیبت میں پھنس جاتا ہے تو وہ ایک خاص آواز کے ذریعہ اپنی قطار کو متنبہ کر دیتا ہے تاکہ وہ اس مصیبت سے محفوظ ہو جائیں۔

پھر یہ شعور ترقی کرتا ہوا وحشی انسان تک پہنچتا ہے۔ یہ فقط اپنے قبیلہ کا شعور رکھتا ہے اور اُسی کی بھلائی کا خواہشمند رہتا ہے، اور جو بات قبیلہ کے لیے مفید ہو صرف اُس کو خیر اور جو مضر ہو اُسی کو "شر" سمجھتا ہے اور اُس کی نظر اس سے آگے نہیں جاتی، وہ اعمال کے عام نتائج سے بے خبر ہوتا ہے۔

اے باہم دگر موثر اعمال اے اگر ہم یہ مان لیں کہ قدرت الہی نے ابتداء و آفرینش ہی میں ہر نوع مخلوق میں بہت بلند اور متوسط درجات کو پیدا کیا ہے تاکہ درست قدرت کی ان تدریجی مخلوقات سے انسان کو یہ سبق دیا جائے کہ وہ بھی اپنی زندگی میں تدریجی ترقی کے لیے ان کو مشعل راہ بنائے تو نشو و ارتقاء کا یہ نظریہ اصل حقیقت بن جائے

چنانچہ بعض اہل تاریخ نے لکھا ہے کہ افریقہ کے وحشی قبائل کا یہ حال ہے کہ اگر ایک قبیلہ کے کسی آدمی کی چوری ہو جائے تو قبیلہ کا کوئی شخص بھی چور کو پا جاتا ہے تو موت کے گھاٹ اتار دیتا ہے، دوسرے قبیلہ میں چوری کر لینے کو بڑی بہادری سمجھتا ہے۔

اس ”درجہ“ میں انسان صرف اسی حد تک ترقی کر پاتا ہے کہ اس کے اعتقاد میں ”اخلاقی فراٹھ“ خود اس کے اپنے قبیلہ ہی تک محدود ہیں باقی دوسرے قبائل کی لوٹ مار، قتل و غارت اور چوری سب درست اور مستحسن اعمال ہیں۔

کہو کہ وہ تو یہ سمجھتا ہے کہ میری دنیا صرف یہی ”قبیلہ“ ہے اسی میں مزاجینا ہے اور صرف اسی کو چاہیے کہ اس عالم میں باقی رہے۔

چنانچہ سیاحوں کا اس پر اتفاق ہے کہ بیشتر وحشی قبائل میں قبیلہ قبیلہ کے درمیان دشمنی اور عداوت کا سلسلہ قائم ہے۔ اور ایک قبیلہ کے آدمی دوسرے قبیلہ کے آدمیوں کو اس طرح دیکھتے ہیں جس طرح شکاری شکار کو دیکھتا ہے۔

اس کے عرسہ دراز کے بعد جب انسان اوپر کو زنی کرتے ہیں اور ”دشت“ کی زندگی سے ذرا دور ہو جاتے ہیں تو ان کی فطرت بھی زیادہ وسعت پیدا ہونے لگتی ہے، اور ان کے ”اخلاقی احکام“ حق و صواب سے نزدیک تر ہوتے جاتے ہیں، اور وہ قوم و نسل کے تمام قبائل کو جسم واحد کی طرح ایک ہی سمجھنے لگتے ہیں مگر دوسری قوموں کو اب بھی دشمن کی نگاہ سے ہی دیکھتے ہیں، اس کی مثال ”یہود“ ہیں ان کا اعتقاد ہے کہ ہم دنیا کے انسانوں میں سب سے برتر اور پاک ہیں۔ بلکہ (معاذ اللہ) ہم خدا کی اولاد اور اس کے دوست ہیں ان کا یہ بھی اعتقاد ہے کہ ”یہود“ کا یہود پر تو ”حق و فرض“ ہے لیکن غیر یہودی کا یہودی پر نہ کوئی ”فرض“ ہے اور نہ کوئی حق۔

وَمِنْهُمْ مَنْ اِنْ تَامَنَ بَدْنًا
 لَا يُؤَدُّ اِلَيْكَ اَلَا مَادَمَتْ عَلَيْهِ
 قَائِمًا ذَلِكْ بِاَنَّهُمْ قَالُوا
 لَيْسَ عَلَيْنَا فِى اَلَا مَيِّين
 سَبِيلٌ ه (اَل عمران)

اور بعض ان دیہود میں سے وہ ہیں کہ اگر
 تو ایک دینار سُرخ بھی اُس کے پاس رکھ
 تو وہ تجھ کو ہرگز واپس نہ دے مگر یہ کہ دوسر
 پر ہی مستط ہو جائے، یہ اس لیے
 کہ اُن کا کہنا یہ ہے کہ ہم پر اُن بڑھوں
 (عرب) کا کوئی حق نہیں ہے۔

یہی حال یونانیوں کا ہے، اُن کے نزدیک انسانی دنیا دو حصوں میں تقسیم ہے ایک
 ”یونان“ دوسرا وحشی ”یا اپنے ایک پہاڑ“ اومیبوس کے متعلق یہاں تک اعتقاد رکھتے
 ہیں کہ یہ دیوتاؤں کا مسکن، اور روئے زمین کے تمام پہاڑوں سے اونچا پہاڑ ہے، حالانکہ اُس
 کی بلندی (۹۷۰۰) قدم سے زیادہ نہیں ہے۔ اور یہ اپنی قوم کے علاوہ ہر ایک آزاد انسان کو
 ”غلام“ بنالینا جائز سمجھتے ہیں یہاں تک کہ اُن کا سب سے بڑا فلسفی ارسطو کہا کرتا تھا کہ ”غلام“
 عقل والے یا التوحیوان ہیں۔

بالآخر انسان نے ترقی کا وہ درجہ بلند حاصل کر لیا جس نے خیر و شر، اور حسن و قبح میں
 ”اخلاقی حکم“ کے لیے زیادہ سے زیادہ وسعت پیدا کر دی اور اُس کی بدولت مختلف اقوام
 کے درمیان تجارتی رسل و رسائل، بہتر وادوستہ، عمدہ قوانینِ دول، اور اخلاقِ عام کا وجود
 نظر آتا ہے، اس بلند درجہ پر پہنچ کر ایک قوم کے انسان دوسری قوم کے انسانوں کو دشمن کی
 نگاہ سے نہیں دیکھتے اگرچہ اُن کی اس وسعتِ نظر اور بلندیِ اخلاق میں بھی وحشی آباد اجداد کے
 خصائص کا عکس کچھ نہ کچھ ضرور جھلکتا رہتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بخوبی اندازہ ہو گیا کہ ایک ”جاندار“ آفرینش کے ابتدائی دور

میں تنگ نظر اور اخلاقی حکم میں اپنی ذات ہی تک محدود رہتا ہے اس کے بعد آہستہ آہستہ
نظر میں وسعت ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ اُس کی نگاہ ”قوم تک رسا ہو جاتی ہے اور پھر
یہ شعور پیدا ہونا شروع ہوتا ہے کہ اس وسیع عالم میں اُس کی قوم بھی اقوام عالم کا ایک حصہ ہے
اور اس کی اُمت کے پہلو میں اور بھی سیکڑوں اُمتیں آباد ہیں اور یہ سب ایک ہی سلسلہ کی متصل
کڑیاں ہیں۔

تو اب یوں کہئے کہ ”اخلاقی حکم“ میں وسعت اور ہمہ گیری، فرد سے شروع ہو کر کنبہ
خاندان، قبیلہ، قوم، چھوٹی حکومت، عالم گیر برادری تک رتی کرتی کرتی ہے، اور یہ اُس حد تک
برابر رتی کرتی رہے گی جبکہ ایک روز ہم ”وسعت نظر“ کے اُس انتہائی درجہ تک پہنچ جائیں
کہ ہر ایک انسان دوسرے انسان کو بھائی سمجھنے لگے، نہ ایک دوسرے کو ظلم کرے، نہ خیانت کا
مترکب ہو، وہ ہر ایک کے ساتھ اسی طرح کا منصفانہ معاملہ کرے جس طرح اپنے کنبہ کے ساتھ کرتا ہے
اب وہ وقت بہت قریب ہے کہ نظر شخصی اور نظر جنسی، ”نشود ارتقار“ کی سنت
کے سامنے درماندہ ہو کر رہ جائے گی، اور انسان کی نظر تمام ”نوع انسانی“ پر اس طرح پڑنے لگے
گی گویا وہ ”جسم واحد“ ہے اُس وقت انسان کی ”اخلاقی نظر“ نسلی و قومی نظر کی بجائے ”اخوت عالم
کی نظر بن جائے گی“

۱۔ اسلام تو شریعت ہی سے انسان کو اخوت و وحدت کی تعلیم دیتا ہے، اور نشود ارتقار کی اس آخری منزلی کے جو مالک آج
بھی سابق کی طرح یہ دعوت دے رہا ہے کہ اخلاق کی تمام بلند یوں اور مثالی اعلیٰ کے انتہائی معراج تک پہنچنے کو
بعد بھی اُس سے زیادہ نہ پاؤ گے جو قرآن حکیم اور سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ تم تک پہنچائی جا چکی ہے۔
الناس کلہم بنو آدم و آدم کل انسان اولاد آدم ہیں مادہ آدمی
من توأب (المحدث) سے بنائے گئے ہیں۔

رہا مسئلہ ”جہاد“ تو درحقیقت وہ بھی اخوت عالم میں فتنہ اندازوں کی فتنہ سازانیوں کے منہ ادا کا ایک

مسطورہ بالا حقیقی طریقہ کے علاوہ حکم اخلاقی کے نشو و نما تقار کا ایک اور ”طریقہ“

بھی ہے وہ یہ کہ

(۱) ”اخلاقی حکم“ وحشی اور سبقت اقوام میں عموماً عرف کے تابع ہوتا ہے، اس لیے ہر فرد اپنے قبیلہ ہی میں زندگی بسر کرتا، اور اپنے اعمال کے ذریعہ اُس کی رضا جوئی کا طالب رہتا ہے اور کبھی بھی یہ نہیں سمجھتا کہ وہ ایک ”مستقل فرد“ ہے اور اپنا کوئی وجود بھی رکھتا ہے۔ اس شخص میں یہ قدرت نہیں ہوتی کہ وہ ”اخلاق پر حکم جاری کرے۔ بلکہ وہ ”اعمال“ ہی پر احکام نافذ کر سکتا ہے اس لیے کہ ”حکم اخلاقی“ انسانی اعمال کے متعلق وسیع النظری کا طالب ہے اور وحشی قبائل کے اس فرد میں یہ چیز قطعی مفقود ہے بلکہ وہ تنگ نظری کی سب سے بہت گھائی میں پیش پا افتادہ ہے۔

تم سبکی کو ہی دیکھ لو کہ باوجود اس امر کے کہ ہومبرس کے زمانہ میں یونان ایک حد تک ترقی کر گیا تھا، پھر بھی ”ایازہ“ میں تم ایک بھی جدا ایسا نہ پاؤ گے جس سے انسانوں کی ”نکو کار“ اور ”بدکار“ دو تقسیم ظاہر ہوتی ہوں اور اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اُس نے اپنے اشعار میں کسی کی بُرائی بیان نہیں کی، کیونکہ اُس کے کلام میں یہ بہت کافی موجود ہے۔ بلکہ اصل سبب یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتا تھا کہ اچھے یا بُرے اعمال کے متعلق تمام انسان بلا لحاظ نیک و بد یکساں طور پر نشانہ علامت بھی بن سکتے ہیں اور درج دستائش کے بھی مستحق ہو سکتے ہیں اُس میں یہ شعور موجود ہی نہ تھا کہ وہ یہ تصور کر سکتا کہ بعض اشخاص عادت میں نیک ہوتے ہیں اور بعض بد“ اس لیے کہ یہ اُس کے تصورات سے ایسا ادنیٰ اور بلند درجہ ہے جس سے وہ محروم تھا۔

۱۔ یونان کا مشہور شاعر ہے اور ”ایازہ“ نامی کتاب کا مصنف ہے۔

(۲) اس زمانہ (عرف کا زمانہ) کے بعد اُن کے اعمال میں تدریجی نظم کی وجہ سے عادت و عرف کی جگہ "قانون" لے لیتا ہے۔ اور اسی کی بدولت اُن کو حق و باطل کے درمیان واضح فرق، اور جرائم میں امتیاز، پیدا ہونے لگتا ہے۔ اس لیے کہ قانون، اعمال کے وزن کے لیے بہترین پیمانہ بھی ہے اور اُس کے پرکھنے کے لیے عمدہ کسوٹی بھی۔

اس دور میں انسان، نوع انسانی کو دو حصوں میں تقسیم پاتا ہے، ایک وہ جو عاقلاً اس قانون کا لحاظ رکھتے ہیں، اور دوسرے وہ جو عادتاً اس کا خلاف کرتے ہیں۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ وہ جو نیکو کار ہیں اور وہ جو بدکار ہیں ساتھ ہی اُس کے دل میں پہلی نوع کے لیے احترام و عزت اور دوسری کے لیے حقارت و نفرت کا شعور بھی پیدا ہو جاتا ہے۔

(۳) اس دور (دور قانون) میں "حکیم اخلاقی" پوری طرح بنایا نہیں ہوتا، اس لیے کہ شہری قوانین تو صرف ان ظاہری اعمال ہی پر نافذ ہوتے ہیں جو جماعتی مصلحت کے لیے مفید یا مضر سمجھے جاتے ہیں، مگر اخلاقی حکم، تو اپنی مکمل شکل میں انسانوں کے "اغراض و مقاصد" اور اُن کے اسباب و علل پر بھی عائد ہوتا ہے، اور انسانی اخلاق ان ظاہری اعمال سے بہت زیادہ ہیں پس جب انسان اس دور سے آگے بڑھتا ہے تو "قانون اخلاقی" تک پہنچ جاتا ہے۔ اور اس مقام پر وہ قانون وضعی اور قانون اخلاقی میں تمیز کرنے لگتا ہے، اور جس طرح اُس کی نظر ظاہری اعمال پر پڑتی ہے اُسی طرح وہ باطنی اعمال پر بھی نگاہ رکھتا ہے۔ مثلاً اخلاق کا حکم ہے "نہ حسد کر نہ قتل کر" لیکن قانون وضعی صرف یہ حکم دے سکتا ہے کہ "قتل نہ کر" اس مقام پر پہنچ کر "قانون اخلاقی" وجود پذیر ہوتا اور انسان کے لیے رہنما بنتا ہے۔

(۴) قانون اخلاقی کے وجود پذیر اور تمیز ہونے کے بعد ضرورت کا تقاضا ہے

کہ اعمال کے درمیان، اور اعمال پر جو حکم صادر ہوتے ہیں اُن کے درمیان تصادم پیدا ہو، اس لیے کہ ایک سادہ جماعت میں تو ہر فرد کا ”فرض“ بدیہی ہے مگر جب قانون، عرف کے ساتھ، اور قانونِ اخلاقی، قانونِ وضعی کے ساتھ، ملتے ہیں، اور اس طرح زندگی میں کیسے پیدا ہوتی ہے، اور انسان ایک ہی وقت میں اپنے نفس کو مختلف مرکزوں میں گھرا ہوا دیکھتا ہے ”مثلاً باپ، حاکم یا استاد ہونا اور بھر جماعت کا فرد ہونا“ تو ایسی حالت میں انسان کے لیے زندگی کے صحیح طریق کار کا پہچاننا آسان نہیں رہتا کیونکہ وہ قدم قدم پر فرض میں تصادم دیکھتا اور قوانین میں اختلاف موجود پاتا ہے۔

اس کی مثال یوں سمجھئے کہ مثلاً قوم کے فرض کے ساتھ نسل و خاندان کا فرض ٹکرا جائے یہی وہ تصادم و تعارض ہے جو بحث و نظر کو ”حکمِ اخلاقی کی بنیاد کی جانب“ متوجہ کرتا، اور ”نظامِ علمِ اخلاقی“ کی وضع کے لیے اجتہاد کراتا ہے۔ اور اسی کی بدولت قبائل کی عادات و خصائل اور اُن کے مخصوص قوانین کی جگہ ”مبادی عامہ“ کو ملتی ہے جن کی رسم و معرفت ”علم“ کراتا ہے، اور وہ ہر جگہ اور ہر زمانہ کے لیے مفید ثابت ہوتے ہیں۔

اب پوری بحث کا خلاصہ یوں سمجھئے۔

(۱) اخلاقی حکم، نشو و نما پاتے پاتے عادت سے قانون تک پہنچتا ہے اور پھر اُن مبادی عامہ تک پہنچ جاتا ہے جو نظر و بحث پر مبنی ہیں۔

(۲) اخلاقی حکم، تدریجی طور پر خالص اعمالِ خارجی سے ترقی کر کے اُس حد پر پہنچ جاتا ہے جہاں وہ ”اخلاق“ اور ”اُن کے اغراض و اسبابِ داخلیہ“ پر بھی حادی ہو جاتا ہے۔

(۳) اخلاقی حکم اُن عادات سے ترقی کر کے ”جو خاص ماحول کی پیداوار ہوتی ہیں“ اُن مبادی عامہ تک رسائی حاصل کر لیتا ہے جو تمام اقوام کے لیے یکساں اور ہر حالت

میں مفید اور بہتر ثابت ہوتے ہیں۔

لے مگر اس تمام وسعت نظر اور وسیع دستہ کے قوانین اور مبادی عامہ اخلاق کے باوجود انسان اصل حقیقت کے فہم و ادراک میں ٹھوکر کھاتا اور اس کی وجہ سے اکثر مہلک غلطیوں میں مبتلا ہو کر بعض بد اخلاقیوں کو اخلاق کا مرتبہ دینے لگتا، اور اس کو قومی مزاج بالیتا ہے اس لیے ان اخلاقی سرسبزوں کے حصول اور "مثیل اعلیٰ" تک رسائی کے لیے بھی از بس ضروری ہے کہ وہ خدائے برتر کے یقینی اور روشن تقاضا "وحی الہی" کو ہی رہنما بنائے، اور اخوت و مساوات عام کے سب سے بڑے مادی و داعی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شیعہ ہدایت سے بہرہ مند ہو اس لیے کہ آپ کی بعثت کا سب سے بڑا مقصد یہی ہے۔

انی بعثت لاثمَمَ عِارِمٍ میں اس لیے بھیجا گیا ہوں کہ انسان کو

الاخلاق (الحديث) اخلاق کی معراج تک پہنچاؤں۔

اخلاقی نظریوں کا علمی زندگی سے تعلق

گذشتہ ادوارق میں جن مختلف نظریوں کو اخلاق کے لیے ”پیمانہ“ بنایا گیا ہے وہ علمی زندگی پر اثر انداز ہونے کی حیثیت سے آپس میں مختلف ہیں، اس لیے کہ بعض سے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ”علم ہیئتہ“ کی طرح ”اخلاقی بحث“ محض ایک علمی، نظری بحث ہے اور عمل کا اس سے کوئی تعلق نہیں، اور بعض کا حاصل یہ ہے کہ اس سلسلہ کی ”علمی بحث“ کا علمی زندگی پر بہت بڑا اثر مرتب ہوتا ہے۔

مثلاً جب ہم نظریہ ”فراست“ پر غور کرتے ہیں تو ہم کو اخلاقی بحث کے علمی زندگی میں کوئی بڑی قیمت نظر نہیں آتی، بلکہ بعض کا خیال تو یہ ہے کہ بڑی تو کیا اس کی کچھ بھی قیمت نہیں ہے، اس لیے کہ جب انسان میں یہ ”ملکہ“ موجود ہے کہ وہ خیر و شر کو فوراً محسوس کر لیتا ہے تو خیر و شر کی معرفت کے علمی نظریوں کے پڑھنے سے ”علمی ڈھکوسلے کے علاوہ“ اور کیا حاصل رہ جاتا ہے، یہ رائے ”فراستی“ فرقہ کی چھوٹی سی جماعت کی ہے۔

لیکن بڑی جماعت کا خیال یہ ہے کہ وہ علمی زندگی میں بہر حال مفید ہے۔ اس لیے کہ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ یہ حاسہ (ملکہ) تربیت سے ترقی پاتا ہے اور جب کہ وہ ”مبادی جن کی جانب حاسہ رہنمائی کرتا ہے کبھی آپس میں متضاد م بھی ہو جاتے ہیں، تو اس وقت ہم کو اس کی ضرورت پڑتی ہے کہ ہم ”حاسہ“ کی ترقی پر بحث و مباحثہ اور غور و فکر کریں اور اس تضاد کا حل تلاش کریں۔

اور اگر مذہب ”نشود ارتقاء“ پر نظر ڈالتے ہیں تو اس کے علمی مباحث کا بھی علمی

زندگی پر مطلق کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، اس لیے کہ جب ”ارتقاءِ نوعِ انسانی“ کی کار فرمائی ہوگی اور ضروری بلکاٹل ہے، اور اُس کے قوانین ایسے حقائق ثابت ہیں جو انسانی ترقی میں مسلسل کار فرما ہیں، تو اب اخلاقی مباحث کے شائق کو اس سے زیادہ کیا حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ ”نشو و ارتقاء“ کی کار فرمایوں کا مشاہدہ کرتا رہے اور حیرت زانگا ہوں سے اُس کے عجائبات کو دیکھا کرے، لہذا اس نقطہ نظر سے بھی ”علمِ الاخلاق“ کی کوئی قدر قیمت نہیں رہتی مگر اس مذہب کے اصحابِ ذوق کا یہ خیال ہے کہ جو ”قوانین“ عالم کی ترقی میں کار فرما ہیں یا ”نشو و ارتقاء“ کی جو کار فرمایاں ”نظر آتی ہیں چونکہ اُن کو قوت پہنچے، اور اُن کے استوار ہونے کا امکان ہے اس لیے علمِ الاخلاق کے ذریعہ خدمتِ باحسن و جود کیجا سکتی ہے یعنی حکومت اور اُس کی فروع، یا نظامِ تربیت، تعلیم، نظمِ دینی، نظمِ خاندان، مجالسِ مفادِ عامہ، مجالسِ کامگاران، جبکہ ان میں سے ہر ایک، دوسرے کو مضبوط کرتے، اور ایک دوسرے کا سہارا ہوتے ہیں، اور اس طرح اجتماعی ترقی کے لیے چارہ سازی کا سبب بنتے ہیں تو اگر ان تمام اداروں اور زندگی کے چارہ سازوں کو عمدہ غذا (تربیت) ملے تو ان کا تکیا ہونا اور ترقی میں کمال پیدا کرنا بہت ممکن ہے اور اگر ان کو یہ غذا میسر نہ آئے تو اس کا برعکس ہونا بھی ممکن لہذا ان حالات میں علمِ الاخلاق کا ”درس“ یقیناً عظیم الشان فائدہ دے سکتا ہے، کیونکہ اس علم کا اہم فرض ہے کہ وہ زیر بحث قوانین کی وضاحت و تشریح کے ذریعہ جو بھی مسائل ان امور کے لیے مفید اور کارآمد ہو سکتے ہیں اُن کو بیان کرے، اُن کی رفتار ترقی کو تیز کرے اور قوی سے قوی تر بنانے کا باعث ہو لیکن نظریہ فراست اور نظریہ نشو و ارتقاء کے برعکس اگر ہم نظریہ ”سعادت“ کو پیش نظر لاتے اور اس کا امتحان کرتے ہیں تو بلاشبہ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اخلاقی تعلیم کا علی زندگی پر بہت گہرا اثر پڑتا ہے اس لیے کہ یہ نظریہ زندگی

کے لیے ایک "غرض و غایت" پیش کرتا ہے یعنی اپنی شلغ "سعادت شخصہ" کے مطابق "فرد و شخص کی سعادت" اور "سعادت عام" کے مطابق "اجتماعی سعادت" کو حیات کی غرض و غایت قرار دیتا ہے تو ان دونوں صورتوں میں علی بحث سے مقصد علی زندگی کے لیے غرض و غایت "کو واضح اور روشن کرنا اور صاف و سیدھی اور مختصر راہ سے اس تک پہنچنا ہے۔

اخلاقی قوانین اور دوسرے قوانین

انسان اپنی اس زندگی میں بہت سے "قوانین" کے درمیان گھرا ہوا ہے اور ان سب کی کار فرمائیوں کے زیر اثر ہے، ان قوانین میں سے پہلا قانون "قانون طبعی" ہے۔ یہ وہ مجموعہ قوانین ہے جو اشیا عالم کی طبائع (طبیعیات) کی تشریح کرتا ہے، مثلاً مدد و جزر کشش بجلی وغیرہ کے قوانین،

یہ قوانین ایسے حقائق ثابتہ ہیں جن میں تغیر و تبدل کی گنجائش نہیں ہے اور نہ ان کی مخالفت ممکن ہے، قدرت کے ہاتھوں نے جس طریق پر قائم کیا ہے اُسی ایک طریق کار پر قائم ہیں، خواہ انسان اُس کو پہچان سکے یا نہ پہچان سکے اور خواہ ہماری رائے اور ہمارا علم اُس کے بارے میں بدلتا ہی رہے مگر خود ان قوانین میں کسی قسم کا ادنیٰ تغیر بھی نہیں ہوتا، مثلاً ابتداء میں لوگوں کا یہ اعتقاد تھا کہ زمین ساکن ہے اور سورج اُس کے گرد گھومتا ہے، پھر ان کی رائے بھی تبدیل ہوئی اور "علم" نے ان پر ثابت کر دیا کہ زمین سورج کے گرد گردش کرتی ہے تو اب یہاں رائے بدلتی رہیں لیکن زمین ابتداء عالم ہی سے سورج کے گرد گھوم

رہی ہے۔

اسی طرح بجلی کا کائنات پر جس قدر اثر ہے وہ ہمیشہ ہی سے ہے اگر ہم لوگوں کو علوم جدید کی بدولت اب معلوم ہو سکا۔ اور ابھی بہت کچھ معلوم ہونا باقی ہے۔

اسی طرح ہمارے اندر ہمیشہ ہی سے قوانین طبیعیہ اپنا عمل کرتے رہے ہیں اور ہم ابھی تک ان سب کا اکتشاف نہیں کر سکے، ہمارے بعد کے آنے والے ہم سے زیادہ اس سلسلہ میں کامیابی حاصل کر سکیں گے۔

یہ قوانین طبی۔ ماضی، حال، اور مستقبل، ہر زمانہ میں ناقد ہیں اور ہم چونکہ ان پر اور ان کے نظام پر یقین رکھتے ہیں اس لیے اپنے اعمال کو ان کے موافق بنانے میں اس یقین کے ساتھ تیاری کرتے رہے ہیں کہ خالق کائنات کے دست قدرت کے علاوہ ان کے خواص کی تبدیلی ناممکن ہے۔

مثلاً ہم مکان اس یقین پر بناتے ہیں کہ "کشش" کا قانون جس طرح زمانہ ماضی میں عالم پر کار فرما تھا، اُسی طرح آئندہ کار فرما رہے گا۔

یہ قوانین نہ کسی چھوٹے پر رحم کھاتے ہیں اور نہ کسی بڑے کی عظمت کرتے ہیں انکی مخالفت دودھ پیتا بچہ کرے یا دانا بزرگ "یہ دونوں پر یکساں اپنا حکم جاری کرتے ہیں۔

پس اگر ایک نا سمجھ بچہ آگ کو ہاتھ میں اٹھالے تو بھی اُس کا ہاتھ ضرور جل جائیگا آگ کا قانون طبعی یہ رحم نہ کھائے گا کہ یہ نا سمجھ ہے اور میری اس صفت سے ناواقف،

اور اگر ایک شخص زہرِ بلاہل کو "شکر" سمجھ کر کسی کو کھلا دے تو اُس کی جہالت زہر کے اثر کو نہیں روک سکتی اور کھانے والا قانون طبعی کے زیر اثر مر جائیگا۔

لہذا انسان، جتنا زیادہ قوانین طبعیہ کا علم حاصل کرے، اور یہ پہچاننے کی سعی میں لگا رہے کہ یہ قوانین میری مصالح کی کس طرح خدمت کر سکتے ہیں اُسی قدر اُس کی زندگی

”کامیاب“ ہے

یہی وجہ ہے کہ ہم قوانین طبیعیہ کے مباحث میں بہت زیادہ اہتمام کرتے، اور ”علم طبیعیات، کیمیا، علم نباتات، اور علم وظائف الاعضاء“ پڑھنے اور سیکھنے کا انتظام کرتے ہیں۔ یعنی ان کے پڑھنے کا اولین سبب تو ان قوانین کی معرفت حاصل کرنا ہے اور اس کے بعد اپنی روزمرہ کی زندگی میں ان سے خدمت لینا ہے۔

اور کبھی، بھاپ وغیرہ کے قوانین اس بات کے شاہد ہیں کہ روزمرہ کی یہ زندگی بڑی بڑے تغیرات سے دوچار ہوتی رہتی ہے، اور ہم دنیا کی ادنیٰ زندگی کے اعتبار سے اپنا اسلاف کے مقابل میں زیادہ کامیاب ہیں کیونکہ وہ ان قوانین کی معرفت میں اس ترقی تک نہ پہنچ سکے اس بحث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ انسان کی ”حدنگاہ“ ان قوانین طبیعیہ سے آگے ہے اور وہ یہ کہ ان قوانین کی معرفت ایسے نہیں کرنی چاہئے کہ وہ مقصد زندگی ہیں بلکہ اس لیے ہونی چاہئے کہ معرفت کے بعد اگر ہم اپنے اعمال کو ان کے مطابق بنالیں اور ان کی خلاف ورزی کے مرتکب نہ ہوں تب ہی مقصد حیات کو کامیاب بنایا جاسکتا ہے ورنہ اس کے رد عمل کا نقصان خود ہم ہی کو برداشت کرنا پڑے گا۔

نیز یہ بھی واضح حقیقت ہے کہ ہم جو بار بار ان قوانین کے سلسلہ میں ”نازملانی“ کا لفظ استعمال کرتے ہیں یہ درحقیقت پہل انکاری ہے اس لیے کہ ان طبعی قوانین کی نازملانی تو امر محال ہے کیونکہ انسان چاہے یا نہ چاہے یہ تو نافذ ہو کر رہیں گے، یہ علیحدہ بات ہے کہ اگر انسان ان کے موافق عمل کرے گا تو فائدہ اٹھائے گا، اور اگر یہ جانتے ہوئے بھی کہ کس طرح ان سے اپنی منفعت میں کام لیا جاسکتا ہے ان کے مخالفت چلے گا تو نقصان اور تکلیف برداشت کرے گا۔

اور یہ قوانین طبعیہ صرف ہمارے گرد و پیش کے جمادات ہی پر اپنے اثرات سے
 حاوی نہیں ہیں بلکہ ہر ایک جاندار (وہ نباتات میں سے ہو یا حیوانات میں سے) ایسے قوانین
 کے سامنے پست اور تابع ہے جو اپنی معرفت کے لیے ”علم حیات“ کی طرح بہت سے
 علوم کے اہتمام کی جانب داعی ہیں۔

یہ بھی پیش نظر رہے کہ قوانین طبعیہ کا تعلق چونکہ تمام انواع کائنات مثلاً جمادات،
 نباتات، حیوانات اور انسان سے ہے اس لیے اُس کے اثرات اس قدر ہمہ گیر اور حاوی ہیں
 کہ ان کی معرفت کے لیے کسی ایک نوع کے علم پر اکتفا نہیں کیا جاسکتا بلکہ ”علم حیات“ کی
 طرح بہت سے علوم کی جانب رجوع کرنا پڑے گا۔

چنانچہ خود انسان بھی چونکہ بہت سے قوانین طبعی کے زیرِ فرماں ہے اور ہر ایک قانون
 طبعی کے ساتھ ایک خاص ”علم“ وابستہ ہے اس لیے اس کی کامیاب حیات کے لیے مختلف
 علوم سے بحث کیا جانا از بس ضروری ہے۔ مثلاً ایک ”علم“ میں اس حیثیت سے بحث
 کی جاتی ہے کہ انسان ایک ”عامل ہستی“ ہے اس کا نام ”علم النفس“ ہے اور ایک ”علم“
 اس لیے زیرِ بحث لایا جاتا ہے کہ وہ ”ایک اجتماعی ہستی“ ہے اس کا نام ”علم الاجتماع“ ہی
 اور یہ مجموعہ بشریہ کی اُس اجتماعی حیات سے بحث کرتا ہے جس میں وہ بلا بڑھا، اور زندگی بسر
 کر رہا ہے۔

اسی طرح انسانوں کے باہمی معاملات کے سلسلہ میں قوانین موجود ہیں جو ان کے
 خیر و شر کو ظاہر کرتے، اور یہ بتاتے ہیں کہ کس طرح ”سعادت“ کو حاصل کیا جاسکتا ہے، اور
 کن طریقوں سے اُن سے محرومی ہو جایا کرتی ہے، مثلاً وہ قوانین جو سچائی اور انصاف کا حکم کرتی
 اور جھوٹ و ظلم سے باز رکھتے ہیں، اور جو علم، ان امور کو بیان کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے وہ

”علم الاخلاق“ ہے۔

اور ان قوانین اخلاق کا بھی وہی حلال ہے جو قوانین طبعیہ کا ہے یعنی یہ ایسے حقائق ثابت ہیں کہ ان میں تغیر و تبدل کا مطلق امکان نہیں ہے، اور اگر تغیر نظر آتا ہے تو وہ ہماری رائے اور ہماری نظر کا تغیر ہے نہ کہ قوانین کا مثلاً ”بھلائی“ کہ جس پر تمام انسانی دنیا کا عامل ہونا اخلاقی فرض ہے ایک حقیقت ثابت ہے خواہ اس کے دائرہ استعمال کے متعلق لوگوں کے خیالات و آراء کا کچھ ہی حال رہا ہو اور مختلف زمانوں میں اپنی آراء کے فہم کتنی ہی تبدیلیاں پیش آ چکی ہوں دیکھئے قدیم بربری لوگ غیر قبیلہ کے حقوق کا احترام تسلیم کرنے کو آمادہ نہیں تھے اور اس لیے جنگ و جدل کو روزمرہ کا وظیفہ حیات سمجھتے، اور حسن سلوک کو اپنے اور اپنے قبیلہ کے اندر ہی محدود رکھتے تھے اور طرزیہ کہ وہ اسی کو ”خیر“ یقین کرتے تھے۔ لیکن آج کا انسان اس قسم کے جنگ و جدل سے بہت کچھ بالاتر، اور باہمی تعاون و مدد کا خواہاں ہے، وہ آج جنگ کے میدان میں دشمن کے زخمیوں کی بھی دیکھ بھال ضروری فریضہ سمجھتا ہے حالانکہ پچھلے لوگ ان کو قتل کر ڈالنا ہی بہتر سمجھتے تھے، نیز آج کا انسان مریضوں، کے لیے شفا خانے بناتا، اور جیل خانوں میں قیدیوں کی تربیت کرتا، اور ان کو مہذب بناتا ہے، اور ان تمام امور کو یہ بھی اسی طرح خیر اور ”بھلائی“ سمجھتا ہے تاہم تہذیب کے نام سے آج بھی جو مظالم، استبدادات، بدعہدیاں ہو رہی ہیں اور اپنی قوم یا اپنے ملک کے مناد ہیں ہی بھلائی کو متعصر رکھتے ہوئے جو کچھ ہو رہا ہے یہ بھی سابق تنگ نظری کا ورثہ ہے لیکن امید ہے کہ آنے والی نسلیں اس معاملہ میں اس حد تک ترقی یافتہ اور عمدہ نظام پر گامزن نظر آئیں گی کہ جس میں بھلائی کی تحدید ختم ہو کر تمام کائنات انسانی کی بھلائی ضروری قرار پا جائے گی اور اسلام کی تعلیم اخلاق کے اس مثل اعلیٰ پر پہنچ

لے بلا خوف تردد اور بغیر غیب داری کے یہ کہا جاسکتا ہے کہ دنیا اپنے اخلاقی اور جماعتی نظام میں حسب (بقیہ حاشیہ پر مرقوم ہے)

کر ہی سکون پذیر ہوگی۔

غرض ان تمام این و اُن کے باوجود تمام انسانوں کے لیے ”خیر“ اور ”بھلائی“ ایک ہی ہے اگلوں کے لئے بھی اور پھلوں کے لیے بھی ”اگرچہ بعض اس سے نادانقت ہی کیوں نہ ہوں“ اس لیے ”علم الاخلاق“ کا کام اس کو ”نیا جہنم“ دینا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بارہ میں بحث و مباحثہ کرنا، اور اُس پر پڑے ہوئے پردوں کو اٹھانا ہے۔

علاوہ مذکورہ بالا قوانین کے کچھ اور قوانین بھی ایسے ہیں کہ انسان جن کے زیر اثر ہے اور اُن کا نام ”قوانین وضعیہ“ ہے۔ اور یہ ان اور مرد و نواہی کے مجموعہ کا نام ہے جن کو ”حکومت“ وضع کرتی ہے۔ مگر یہ قوانین مطیع اور فرمانبردار کو تو کوئی مسئلہ نہیں بنشتے، البتہ نافرمان کو جرم کی نوعیت کے مطابق ”سزا“ ضرور دیتے ہیں۔ چنانچہ حکومتیں ان قوانین کے نفاذ کے لیے بہت اہتمام کرتی ہیں یعنی ان کی حمایت کے لیے پولیس کا قیام، اور مخالف کو سزا دینے کے لیے ”محجوں“ کا تقرر، پس جس وقت بھی کوئی جرم کا مرتکب ہوتا ہے فوراً اُس کو پولیس کے سپاہی گرفتار کر لیتے، اور حاکم کے سامنے پیش کرتے ہیں، اور حاکم اُن کو اس لئے سزا کا حکم دیتا ہے کہ مجرم نے اُس قانون کی حرمت کو توڑ دیا جو قتل کی ممانعت کے بارہ میں وضع کیا گیا ہے۔

قوانین اخلاقی اور قوانین وضعی کا فرق | مسطورہ بالا تفصیل سے یہ آسانی اندازہ

ہو سکتا ہے کہ ”اخلاقی قوانین“ اور ”ضعی قوانین“ کے درمیان تفاوت ہے چنانچہ حسبِ قیل

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳۵) کبھی معراجِ ترقی تک پہنچے گی اُس کو اقرار کرنا پڑے گا کہ قرآن حکیم کا بنایا ہوا نظام ہی صحیح اور مکمل

اخلاقی نظام ہے۔ آج بھی دنیا کی ہند ب اور با اخلاق قومیں اخلاق کے نام پر جو بد اخلاقیات کر رہی ہیں اور اپنی

ذاتی بھلائی پر دوسروں کی بھلائی کو جس طرح قربان کرتی رہتی ہیں وہ سب قرآن عزیز کی اخلاقی تعلیم سے روگردانی

اہم فردق نہایت اہم سمجھے جاتے ہیں۔

(۱) قوانین وضعیہ بدلتے رہتے ہیں کیونکہ وہ کسی قوم کے لیے خاص حالات کی پیش نظر بنائے جاتے ہیں، اور جب ان معاملات میں تغیر آتا ہے تو قانون بھی بدل جاتا ہے۔ چنانچہ ہم حکومتوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ ایک وقت ایک قانون بناتی ہیں اور دوسرے وقت اُس میں سے بعض کو بدل دیتی اور بہ تقاضا وقت اس کی جگہ دوسرا قانون لے آتی ہیں لیکن ”اخلاقی قوانین“ ہمیشہ برقرار رہنے والے ہیں، اور اُن میں کسی قسم کی تبدیلی ناممکن ہے البتہ اُن کے حقائق تک پہنچنے اور مصادیق متعین کرنے میں لوگوں کی رائے میں اختلاف ہوتا رہتا ہے جیسا کہ سطور بالا سے واضح ہو چکا ہے۔

(۲) قانون وضعی ”بہتر بھی ہو سکتے ہیں اور بدتر بھی، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ وضع قوانین کبھی غلطی سے ایسا قانون بنا دے جو قوم کی مصالح کے لیے مفید نہ ہو یا قصداً بدیتی سے ایسا قانون وضع کرے جو قوم کے لیے سخت مضر ہو مگر ”اخلاقی قانون“ کے متعلق جب یہ صحیح طور سے ثابت ہو جائے کہ وہ ”اخلاقی“ ہے تو پھر وہ ”بہتر“ کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا۔

(۳) قانون وضعی کا حکم ”صرف اعمال خارجہ پر“ جاری ہوتا ہے لیکن اخلاقی قانون اعمال، اور ان کے اسباب و عمل، دونوں پر نظر رکھتا اور اس کا حکم ہر دو پر نافذ ہوتا ہے حتیٰ کہ بعض وہ اعمال جو اپنے ظاہر میں اچھے نتائج کے حامل ہوتے ہیں ”حکم اخلاقی“ میں اُن پر اس لیے ”شر“ ہونے کا فتویٰ صادر کیا جاتا ہے کہ اُن کا باعث اور سبب بُرائی (۴) قانون وضعی کا نفاذ، خارجی قوت سے ہوتا ہے یعنی حکام، شکر، پولیس، آئین حکومت، جیلوں، اور جدید اصلاحات کے ذریعہ جاری کیا جاتا ہے، مگر قانون

اخلاقی کو داخلی قوت یعنی قوت نفس ”دھندل“ نافذ کرتی ہے۔

(۵) قانونِ وضعی، اشخاص کو صرف اُن واجبات و فرائض ہی کا مکلف بناتا ہے جس پر بیشتر جماعتی بقا کا انحصار ہے مثلاً جان و مال کی حفاظت و حرمت وغیرہ لیکن قانونِ اخلاقی ”فرائض“ اور فضائل ”دونوں کا ایک ساتھ مکلف بناتا ہے، اور وہ انسانوں کو اس کا خوگر کرتا ہے کہ اُن کی کوشش نیک ہوئی چاہئے۔ اور جہاں تک ممکن ہو اس راہ سے ترقی کے معراجِ کمال تک پہنچنے کی سعی کرنی چاہئے۔

اسی طرح قانونِ وضعی دوسرے کے مال پر دست درازی یعنی چوری وغیرہ سے تو منع کرتا ہے مگر وہ خود انسان کے اپنے مال میں تصرف کی حدود قائم نہیں کرتا، اور نہ اُس کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اس طرح صرف کرے کہ اس کو اور اُس کی قوم کو صحیح فائدہ پہنچے۔

لیکن اخلاقی قانون البتہ افراد و اشخاص کے ذاتی مال میں بھی مداخلت کرتا اور صرف مفید اور نیک کاموں ہی میں صرف کی اجازت دیتا ہے بلکہ دعوت و ترغیب دیتا ہے کہ وہ مفید اور عمدہ کاموں میں دستِ احسان بڑھائیں، اور شفاخانوں، مفید مجالس، اور علمی مدارس کے قیام، جیسے رفاہ عام کے کام انجام دیں نیز وہ کسی کے ساتھ حسن سلوک پر قادر ہونے اور صاحبِ وسعت ہونے کے باوجود مدد نہ کرنے اور اخوت کا ثبوت نہ دینے پر مجرم اور گنہگار ٹھہراتا ہے نیز وہ ایک صاحبِ وسعت کو حسن سلوک پر قادر ہوتے ہوئے کسی کی اعانت نہ کرنے اور اخوت کا ثبوت نہ دینے پر مجرم اور گنہگار ٹھہراتا ہے۔

الحاصل! جبکہ انسان ان مختلف قوانین کے دائرہ نفوذ میں گہرا ہوا ہے تو اس کی حیات مستعار و حیاتِ جاودان کی سعادت کے لیے ضروری ہے کہ اُن کا تابع فرمان رہے، اس لئے کہ اگر وہ قوانینِ طبعیہ سے جنگ دیکار کرے گا تو شکست کھائے گا اور اگر

قوانین وضعیہ اور اخلاقیہ کی مخالفت کرے گا تو اُس کی زندگی تلخ ہو جائیگی کیونکہ یہ قوانین اُس کی زندگی کی کامرانی ہی کے لیے بنائے گئے ہیں اس لیے کہ انسان انفرادی زندگی پر قانع نہیں رہ سکتا بلکہ زندگی بسر ہی نہیں کر سکتا وہ اجتماعی زندگی کے لیے مضطرب و مجبور ہے اور اُس کو بہت سے علاقوں سے واسطہ رکھنا پڑتا ہے مثلاً کنبہ، مدرسہ، شہر، قوم، عالم انسانی وغیرہ اور ان اجتماعیات میں ہر ایک انسان کے لیے کچھ اُس کے اپنے حقوق ہیں اور کچھ دوسروں کے لئے اُس پر فرائض عائد ہیں۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ انسان کو اُس کی ذات کی محبت دوسروں کے حقوق پر چھاپ مارنے پر آمادہ کرتی، یا ادایہ فرض میں کوتاہی کا موجب بن جاتی ہے تو ان حالات میں انسان ایسے قوانین کی موجودگی کا محتاج ہے جو اُس پر ان حقوق و واجبات کو ظاہر کرتے رہیں، اور اُن کی وجہ سے ہر شخص اپنی جائز حدود سے متجاوز نہ ہو سکے۔

پس قانون وضعی اور قانون اخلاقی یہی خدمت انجام دیتے ہیں البتہ اگر جماعتی زندگی یہ ہوتی، اور انسانوں کے آپس میں کوئی واسطہ اور علاقہ قائم نہ ہوتا، تو پھر ہم کونہ قوانین کی ضرورت پڑتی اور نہ کوئی "جرم" وجود پذیر ہوتا، اور نہ سزا و جزا اور امر و نہی کا سوال سنا آتا۔

اے بشرطیکہ وہ وحی الہی کے ذریعہ ہم کو پہنچے ہوں اور اگر انسانوں کے مرتب کردہ ہیں تو عدل و انصاف، اور اخوت عام کے اصول سے متجاوز نہ ہوں۔ ورنہ تو ان کی خلاف ورزی کر کے اُن کو تباہ کر دینا ہی سب سے بڑا اخلاقی کارنامہ ہے۔

علم اخلاق کی جمالی تاریخ

اخلاقی مباحث کا فلسفہ جس قدر گہرا تعلق ہے اُس سے کہیں زیادہ اُس کو زندگی
مذہب کے ساتھ ہے اس لیے کہ فلسفہ اس کو ایک علم کی حیثیت دے کر فکری و نظری
استدلالات پر زیادہ زور صرف کرتا اور موٹگافیاں پیدا کرتا ہے مگر مذہب اُس کے نظریاتی
پہلوؤں سے زیادہ اُس کے عملی پہلوؤں کو نمایاں کرتا اور علمی دقیقہ سمجھوں میں اُس کے
عملی کردار کو اہمیت دیتا ہے۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کسی علم کی افادیت جب ہی ہوتا
ہو سکتی ہے کہ اس کی عملیت منصفہ شہود پر عبور کرے اور نہ محض اعلیٰ نظریات اور دقیق علمی
کاوشیں مفید نتیجہ نہیں دے سکتیں۔

اس حقیقت کے پیش نظر علم اخلاق کی تاریخ پر طائرانہ نظر بھی ڈالی جائے تو ضروری
ہو جاتا ہے کہ دونوں نقطہ ہائے نظر کو سامنے لایا جائے اور دیکھا جائے کہ تاریخ فلسفہ مذہب
نے اس سلسلہ میں ہماری کیا راہنمائی کی ہے۔

علم اخلاق فلسفہ کی نظر میں | یہ کہنا مشکل ہے کہ فلسفیانہ رنگ میں "علم اخلاق پر سب
سے پہلے یونان نے بحث کی یا ہندوستان نے یا کسی دوسرے ملک اور قوم نے اس کا
آغاز کیا تاہم تاریخی مواد میں حد تک پتہ دیتا ہے یونان کو اولیت کا شرف حاصل ہے۔
چونکہ فلاسفہ یونان کو "فلسفہ طبیعیات" سے بہت زیادہ شغف رہا ہے اس لیے
یونان نے اس جانب پوری توجہ نہیں دی تاہم گمان یہی ہوتا ہے کہ سب سے پہلے اُسی نے
اخلاق کو علمی مباحث کا جولا نگاہ بنایا ہے۔

قداس کے بعد جن فلاسفہ نے اس جانب توجہ کی وہ سوفسطائی ہیں ان کا دور ۴۵۰
 ق م ہے یہ جماعت ملک کے اکثر حصوں میں موجود اور فلسفہ کی تعلیمات میں
 مشغول تھی اگرچہ ان کے نظریات میں کافی اختلاف موجود تھا تاہم وہ سب اسی نقطہ پر متحد
 نظر آتے ہیں کہ وہ ان کی تعلیمات کا مقصد ملک کے نوجوانوں کو صاحب اخلاق، محب
 وطن، اور آزادی فکر کا دلدادہ بنانا تھا اور اس لیے فلاسفہ کی اس جماعت نے ان کی نظر
 میں وسعت پیدا کرنے اور حصول مقصد کی خاطر ملینہ سمیت بنانے کے لیے علم الاخلاق
 کی بحث و نظر کو فلسفہ کا اہم جز بنا دیا تھا اور اسی کے ذیل میں وہ بعض قدیم تعلیمات
 و رسوم اور تعلیمات پر تنقید بھی کرتے جاتے تھے چنانچہ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ارباب حکومت
 ان کے خلاف ہو گئے اور ان کا غصہ بھرک اٹھا اور وہ ان کے سخت دشمن ہو گئے۔
 سوفسطائیوں کے بعد فلاطون کا دور ہے اس نے سوفسطائیوں خصوصاً اُن کے
 متاخرین فلاسفہ کے خلاف سخت تنقیدیں لکیں اور فلسفیانہ نظریات سے ان کا زبردست
 مقابلہ کیا۔

صورت حال یہ تھی کہ سوفسطائیوں کے متعلق عام رائے یہ تھی کہ یہ حقائق کو تبدیل
 اور الٹ پلٹ کرنے میں الفاظ کا گورکھ دہندا بناتے ہیں چنانچہ خود ان کے نقیب میں سے
 ایک نقیب "سقطہ" وضع کیا گیا اور اس کے معنی "بحث و مناظرہ میں مغالطہ دینا" لے
 گئے، اس بارہ میں وہ سخت بدنام ہے اور ان کا ذکر بُرائی کے ساتھ کیا جانے لگا حالانکہ واقعہ
 یہ ہے کہ وہ اپنے معاصر فلاسفہ کے مقابلہ میں باریک بینی اور بیدار مغزی میں بہت بلند و بالا
 سے نفوذ، اور آزادی فکر میں رفیع المرتبہ تھے۔

لہ سوفسطائی یونان میں حکیم و داناکو کہتے ہیں۔

تاہم افلاطون نے اُن کے فلسفہ اخلاق پر بھی خصوصیت کے ساتھ تنقید کی اور اُس کو سخت مجروح کیا اور اس کی جرح و تنقید نے عوام و خواص میں مقبولیت حاصل کر لی اب سقراط کا زمانہ آیا (۴۶۹ — ۳۹۹ ق م) اُس نے اپنی سمیت بلند کردار اخلاقی مباحث "اور" انسان کے باہمی اجتماعی علاقہ" پر پوری طرح صرف کیا، اور قدیم فلاسفہ کے بذوقی مباحث "منشاء عالم و اجرام سماویہ" کی طرف زیادہ توجہ نہ دی، وہ کہتا تھا کہ یہ مباحث بہت کم سود مند ہیں سب سے زیادہ ضروری چیز یہ ہے کہ انسان اُس پر "غور و فکر" کو صرف کرے کہ اس زندگی میں اعمال کی اساس و بنیاد کیا ہے؟ اسی بنا پر اُس کے متعلق یہ مقولہ مشہور ہے۔

انہ انزل الفلسفة من السماء اُس ہی نے فلسفہ کو آسمان سے زمین
الی الارض کی طرف اتارا

سقراط "علم الاخلاق" کا بانی اور مؤسس سمجھا جاتا ہے کیوں کہ سب سے پہلا شخص وہی ہے جس نے پوری توجہ کے ساتھ اس پر زور دیا کہ معاملات انسانی کو "اساس علمی" کے قالب میں ڈھالا جائے، اس کا یہ مقولہ تھا کہ اخلاق اور معاملات جب تک علمی اساس پر نہ ڈھائے جائینگے کبھی درست نہیں ہو سکتے، حتیٰ کہ وہ اس کا قائل ہو گیا تھا کہ فضیلت صرف "علم" کا نام ہے۔

مگر "اخلاقی مثل اعلیٰ" کے بارہ میں سقراط کی رائے معلوم نہ ہو سکی یعنی وہ "پیمانہ" سے اعمال کو وزن کیا جائے اور پھر اُس پر شر یا خیر کا حکم لگایا جائے سقراط کی رائے میں کیا ہے؟ نتیجہ یہ نکلا کہ اُس کے بعد بہت سے فرقے قائم ہو گئے جن کی رائیں اخلاقی غایت کے بارہ میں قطعا متضاد ہیں مگر ان میں سے ہر ایک اپنی نسبت سقراط ہی کی جانب کرتا اور

اُس کو اپنا ”راہنما“ مانتا تھا اور اس طرح سقراط کے نقش قدم پر بہت سے اخلاقی مذہب ظاہر ہوئے اور قسم قسم کی رائیں اس بارہ میں پیدا ہوئیں اور آج تک بھی یہ سلسلہ جاری ہے ان فرقوں میں سے جو زیادہ اہم سمجھے گئے اُن میں سے ایک کلیسین کے نام سے پکارا جاتا ہے اور دوسرے کو قورنائین کہتے ہیں کلیسین کا ظہور تو سقراط کے فوراً بعد ہی ہوا اس فرقہ کا بانی آئسٹینس (۴۴۴-۳۷۷ ق م) ہے اُس کی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ دیوتا احتیاجوں سے منزہ اور پاک ہیں، اور سب سے بہتر انسان وہ ہے جو ”دیوتاؤں“ کے اخلاق کو اپنا اخلاقی بنائے اس لیے وہ اپنی ضروریات کے لئے بہت کم سہی کرتے زندگی میں بہت تھوڑے پریشانی کرتے، مصائب و تکالیف کو جھیلے، اور تمول کو حقیر جانتے، لذائذ سے پرہیز کرتے اور افلاس اور لوگوں کی تضحیک و تحقیر کی مطلق پروا نہ کرتے تھے اس مذہب کے مشاہیر میں سے ”دیوچانیس الکلبی“ ہے ۳۲۳ ق م میں اس کی وفات ہو گئی۔ یہ اپنے شاگردوں کو نصیحت کرتا رہتا تھا کہ وہ ان تکلفات سے بالکل الگ رہیں جو لوگوں کی باہمی اصطلاح اور وضع کے تقاضے سے پیدا ہوئے ہیں وہ موٹے کپڑے پہنتا، ردی قسم کا کھانا کھاتا، اور زمین ہی پر سو رہتا تھا چنانچہ اسی کے نام پر فرقہ کا نام پڑا۔

اور ”قورنیاؤں“ کا لیڈر ”آرسطیٹس“ ہے یہ ”قورنیا“ میں پیدا ہوا، یہ ”کلیون“ کے برعکس طریق کا داعی تھا، اُس کا اعتقاد تھا کہ ”سب لذت“ اور ”تکلیف سے اجتناب“ یہی تنہا زندگی کی صحیح ”غرض و غایت“ ہیں۔ اور عمل کو اُسی وقت ”فضیلت“ کہا جائیگا جبکہ اُس سے تکلیف کے مقابلہ میں ”لذت“ زیادہ حاصل ہو،

پس جس زمانہ میں ”کلبی“ لذت سے بچے اور اُس کو پوری قوت سے کم کرنے کو ”سعادت“ سمجھتے تھے، ”قورنیا“ لذت زیادہ سے زیادہ حصول ہی میں ”سعادت“ کو سمجھتے

مان رہے تھے اس دور کے بعد فلاطون کا زمانہ آیا (۳۸۷ - ۳۴۷ ق م) یہ ایتھنز (اٹینا) دارالسلطنت یونان کا مشہور فلسفی ہے، اور یہ بھی سقراط کا شاگرد اور بہت سی تصانیف کا مصنف ہے موجودہ دور میں اس کی اکثر کتابیں "مکالموں، اور مباحثوں کی شکل میں" محفوظ ہیں اور اس کی مشہور عالم کتاب "جمہوریت" ہے۔ اخلاق کے بارے میں اس کے خیالات ان مکالمات میں فلسفی بحثوں کے ساتھ منتشر ملتے ہیں۔

اخلاق کے بارے میں اس کا مسلک "نظریہ مثال" پر قائم ہے۔ یعنی وہ اس بات کو محسوس کرتا ہے کہ اس "عالم مادی" کے پرے ایک اور عالم بھی ہے جس کو عالم روحانی کہنا چاہیے اور یہ کہ عالم مادی کے ہر موجود شخص کی "مثال" اس عالم عقل و روحانی میں موجود ہے چنانچہ اس نے اس نظریہ کو "علم الاخلاق" پر اس طرح منطبق کیا ہے۔

اس عالم (مثال) میں "خیر" کی مثال بھی موجود ہے اور وہ معنی مطلق ہے ازلی و ابدی اور حد کمال تک رسا، اور جب کبھی اسی "معنی مطلق" سے "کوئی امر قریب ہو گا اور اس پر اس کا عکس پڑے گا تو اسی نسبت سے وہ کمال کے قریب تر پہنچ جائے گا مگر اس "مثال" کا سمجھنا ریاضت نفس اور تہذیب عقل کے بغیر ناممکن ہے، اسی لیے فضیلت کو اپنی بہتر شکلوں میں "فلسفی" کے سوا اور سرا کوئی نہیں پاسکتا۔

اس کا یہ بھی اعتقاد تھا کہ "نفس" میں مختلف قوتیں ہیں، اور "فضیلت" ان قوتوں میں باہم تناسب پیدا ہونے، اور ان کے "احکام عقل سے" متاثر ہونے سے عالم وجود میں آتی ہے نیز اس کا مذہب یہ ہے "فضائل" کے اصول "چار ہیں، حکمت (دانائی)، شجاعت (ہیادری)، عفت (پاکدامنی)، عدل (انصاف)، اور یہی چار اصول، جس طرح افراد کی اخلاقی زندگی کا قوام بناتے ہیں، اسی طرح قوموں کے قوام بھی تیار کرتے ہیں۔

پس قوموں میں حکمت، حکام کی فضیلت ہے اور شجاعت، لشکر کی فضیلت اور عفت، رعایا کی فضیلت اور عدل، سب کے حق میں فضیلت ہے، یہ (فضیلت) ہر ایک انسان کے اعمال کی حدود معین کرتی، اور اس سے یہ مطالبہ کرتی ہے کہ وہ عمل کو بہتر طریق پر انجام دے اور یہی حال "فرد" کے بارہ میں ہے یعنی حکمت وہ فضیلت ہے جو اس کی ذات پر حاکم اور اس کے لیے بہتر مدبر ہے اور شجاعت وہ فضیلت ہے جس کے ذریعہ برائیوں کو دفع کیا جاتا ہے اور عفت، وہ جولہ تلوں کی جانب میلان میں غلو سے بچاتی ہے، اور عدل، وہ جو ایسے اعمال کی جانب آمادہ کرتی ہے جس سے انسانوں نیز دیگر مخلوقات کی بہبودی اور بھلائی پیدا ہو، اور جو ہر ایک خیر کے ساتھ یگانگت پیدا کر دے۔

اس کے بعد ارسطو یا ارسطاطالیس (۳۸۴-۳۲۲ ق م) کا زمانہ آیا، یہ افلاطون کا شاگرد ہے، اس نے ایک مستقل مذہب کی بنیاد ڈالی اور اس کے پیروؤں کو مشائین^۱ کہا جاتا ہے یہ نام یا تو اس نے رکھا گیا کہ وہ اپنے شاگردوں کو چلتے پھرتے تعلیم دیا کرتا تھا، یا اس لیے کہ "سائے دار سیرگاہوں میں" تعلیم دیا کرتا تھا۔

اس نے "علم الاخلاق" پر تصانیف بھی کی ہیں، اور بحث و مباحثہ بھی، اس کی رائے یہ ہے کہ انسان، اپنے اعمال کے ذریعہ جس "غایتِ تصوی" اور مقصدِ عظمیٰ کو حاصل کرنا چاہتا ہے وہ "سعادت" ہے۔

لیکن سعادت کے بارہ میں اس کی نظر دور جدید کے "منفعیین" کے مذہب سی بہت زیادہ وسیع اور بلند ہے۔ اور اس کے خیال میں قوی عاقلہ (باطنہ) کو عمدہ اور بہتر اسلوب سے

لے "مشائین" مشابہت چلنے والا، منی سے ماخوذ ہے، ارسطو کی مشہور کتاب "کتاب الاخلاق" ہے

استعمال کرنا، سعادت تک پہنچنے کا طریقہ ہے،

ارسطو ہی نظریہ اوسط کا واضع اور موجود ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک فضیلت دو درجہ کے درمیان ہوتی ہے، مثلاً "کرم" اسراف (فضول خرچی) اور بخل (کنجوسی) کے درمیان ایک فضیلت ہے، اور "اعتدال" تہور (بہادری کا بے موقعہ استعمال) اور جبن (نامردی) کے درمیان ایک فضیلت ہے فضیلت کی بحث میں عنقریب ہی اس کی وضاحت کی جائے گی۔

رواقیین اور ابیقوریین | ارسطو کے بعد یونان نے فلاسفہ کی اور جماعتیں بھی پیدا کیں جنہوں نے فلسفہ اخلاق پر خصوصیت کے ساتھ توجہ دی اور اس کو علمی سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی ان میں سے رواقیین اور ابیقوریین خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

رواقیین نے تو اپنے مذہب کی بنیاد "کلبیین" کے مذہب ہی پر رکھی جن کا ذکر گذشتہ اوراق میں کیا جا چکا ہے، یہاں اتنی بات اور اضافہ کرتے ہیں کہ رواقیین کے مذہب کو "یونان" اور "روما" کے بڑے بڑے فلاسفوں نے قبول کیا اور اُس کو اپنا مذہب بنالیا، اور اسی مذہب کے پیروں کے ذریعہ اُس کی شہرت، حکومتِ رومانیہ کے ابتدائی دور، سینکا (۶۷ ق م - ۶۵ م) اور ایکمیتس (۶۰ - ۱۴۰ م) اور امپراطور مرس اور لیوس (۱۲۱ - ۱۸۰ م) میں بہت زیادہ ہوئی اور ابیقوریین نے اپنی تعلیم کی بنیاد "قورنیا سیین" کے مذہب پر رکھی، اس مذہب کا بانی "ابیقور" تھا جس کا ادراجس کے مذہب کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اس دورِ حاضر میں فرانسیسی فیلسوف (حسبندی) (۱۵۹۲ - ۱۶۵۵) اس مذہب کا بڑا مقلد تھا اُس نے فرانس میں ایک مدرسہ قائم کیا جس میں ابیقور کی تعلیم کو زندہ کیا گیا، اور اُس سے "مولیسیر" جیسے مشہور فرانسیسی فلسفی نکلے،

یونان کے اس فلسفیانہ دور کے بعد تیسری صدی عیسوی میں جب یورپ میں عیسیت کو فروغ حاصل ہوا تو نظریہ فکر میں بھی بنیادی تغیر پیدا ہو گیا اور فلسفہ کی امریت پر "کتاب اللہ" کے فیصلوں کے سامنے تسلیم خم کیا جانے لگا حتیٰ کہ تورات میں جو "اصول اخلاق" بیان ہوئے ہیں وہی تمام اطراف و اکناف میں مقبول و مشہور ہو گئے، اور اخلاق کی بنیاد اس عقیدہ پر قائم ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ ہی تمام اخلاق کے لیے مصدر و منشاء ہے وہی ہماری لیے قوانین بناتا اور خیر و شر کے درمیان امتیاز ظاہر کرتا ہے اور یہ کہ جس عمل سے خدا نے برتری رضا و السبتہ ہو وہ "خیر" ہے ورنہ "شر" کہلانے کی مستحق ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کے امتثال و عدم امتثال ہی میں بالترتیب "خیر" و "شر" مضمر ہے اور اس لیے اس کو خیر و شر کا پیمانہ کہہ دینا بلاشبہ سچا ہوگا۔

غرض اب یونانیوں کے "فلاسفہ" کی جگہ "ادبیاء" اور قدوسیوں نے لے لی مگر اس کے باوجود علمی نقطہ نظر سے یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ بعض مسیحی اخلاقی تعلیمات یونانیوں کے عقائد سے ملتی جلتی ہیں خصوصاً راقمین کے مذہب سے زیادہ قریب ہیں، اور اشیا کے خیر و شر کی قدر و قیمت کے بارے میں بھی ان کو ان کے ساتھ زیادہ اختلاف نہیں ہے،

البتہ مسیحیوں اور یونانیوں کے درمیان سب سے بڑا اختلاف اعمال و اخلاق کے "نفسیاتی باعث محرک" کے متعلق ہے۔

فلاسفہ یونان کے نزدیک عمل خیر کا "باعث" مثلاً "حکمت و معرفت" ہے اور مسیحیوں کے نزدیک محرک و باعث "اللہ تعالیٰ کی محبت" اور اس پر حقیقی ایمان و اذعان ہے دراصل یہ اختلاف فلاسفہ یونانی اور مسیحی تعلیمات کے درمیان ہی نہیں ہے بلکہ "فلسفہ اور" مذہب کے درمیان ہے چنانچہ مختلف تغیرات کے ساتھ فلسفہ اور مذہب

کے اخلاقی اصول کے درمیان یہ امتیاز صاف اور روشن نظر آتا ہے۔

بہر حال مسیحیت اس کا مطالبہ کرتی ہے کہ انسان فکر و عمل کے ذریعہ اپنی طہارت نفس میں سعی بیغ کرے، اور روح کو بدن اور خواہشات پر پوری طرح حاکم اور غالب بنائے۔ یہی وجہ ہے کہ اُس کے پیروں میں جسم کی تنقیر، دنیا سے کنارہ کشی، زہد، رہبانیت و کثرت عبادت کی طرف میلان، غالب آگیا۔

قرون وسطیٰ میں اخلاق | قرون وسطیٰ یا مسیحی علوم کے لحاظ سے کلیسائی دور میں فلسفہ، جس کی ایک شاخ ”اخلاق“ ہے بہت زیادہ مقہور و مغلوب ہے کیونکہ کلیسا نے ”علوم کی نشر و اشاعت“ اور ”قدیم مدنیّت“ دونوں کی سخت مخالفت کی اور یونان و روم کے فلسفہ کے خلاف اپنی عداوت کا اعلان کیا۔

مسیحیت | وجہ ظاہر تھی اس لیے کہ ”کلیسا کا یہ عقیدہ تھا کہ حقیقت ”وحی معصوم کے ذریعہ“ اُن پر منکشف ہو چکی ہے اس لیے جو اُس نے حکم کیا ہے فقط وہی خیر ہے اور جو اُس نے بتایا ہے صرف وہی حق ہے لہذا اب حقیقت اشیاء پر بحث کرنا، قطعاً فضول اور بے معنی ہے البتہ وہ فلسفہ کی ایک محدود حد تک ”کہ جس سے عقائد دینیہ کی تائید و تنظیم اور تحدید حاصل ہوتی ہو“ کے لیے ضرور چشم پوشی کرتا اور اُس کو جائز قرار دیتا تھا اس لیے بعض دینی پیشوا افلاطون اور ارسطو اور رواقیین کے فلسفہ سے اس لیے بحث کرتے تھے کہ اُس سے مسیحیت کی تعلیم کے لیے تائید اور تقویت حاصل کریں نیز عقل و نقل میں مطابقت پیدا کریں پس اگر فلسفہ کا کوئی مسئلہ مسیحیت کے خلاف آجاتا تو اس کو رد کر کے بحث سے خارج کر دیتے تھے اُس دور کے کثرت باوری (مسیحی علماء) اسی معنی میں فلسفی کہلاتے تھے۔

مگر وہ حاضر میں اخلاق کے جو فلاسفہ کہلاتے ہیں اُن کا فلسفہ ”کلیسا“ کی پابندیوں

سے آزاد یونانی اور مسیحی دونوں کی تعلیمات کا ایک معجون مرکب ہے، اس سلسلہ کے فلاسفہ میں سے فرانس کا فلسفی اُبَرڈ اور اٹلی کا فلسفی تو ماس اگویناس بہت مشہور ہیں۔

ازمنہ حاضرہ میں علم اخلاق | دراصل پندرہویں صدی عیسوی کے آخر میں یورپ میں

”بیداری“ کی ابتداء ہوئی اور علماء یورپ نے یونان کے قدیم فلسفہ کو زندہ کرنا شروع کیا، سب سے پہلے اس کی ابتداء ”اٹلی“ نے کی اور اس کے بعد تمام یورپ میں یہ سلسلہ جاری ہو گیا۔

یورپ جو ہر طرف سے جہالت کی تاریکی میں گھرا ہوا تھا اب اُس کی ”عقل“ خواہ غفلت

سے ”بیدار“ ہوئی، اور اُس نے ہر شے کو نقد و بحث کی کسوٹی پر پرکھنا شروع کر دیا، اور آزادی فکر کا علم بلند کیا اور اس کی داغ بیل ڈالی کہ اشیاء عالم کو جدید نظر سے دیکھے اور ہر شے کو نئے طریق پر نقد و قیمت عطا کرے ان علماء یورپ کے سامنے عقل نے جن اشیاء کو نقد و بحث کے لئے

پیش کیا ان میں اخلاق کے وہ مقدمات بھی تھے جن کو یونانیوں نے اور ان کے بعد کے علماء نے وضع کیا تھا، ان کو علماء جدید نے پرکھا، اور ان نئے علوم کے مقدمات کی مدد سے ”جن کا اکتشاف

دور جدید ہی میں ہوا ہے“ جیسے کہ علم النفس و علم الاجتماع ”اخلاقی بحثوں میں وسعت دی،

اور اپنے مباحث میں ”واقعات“ اور حقیقت کی طرف رجحان ظاہر کیا، اور صرف خیالی نظریوں

پر ہی اپنے مباحث کی اساس قائم نہیں کی بلکہ انھوں نے یہ قصد کیا کہ اس عالم میں عملی زندگی کے

لے (۱۰۷۹-۱۱۴۲) تھ (۱۲۲۶-۱۲۷۳)

تھ اگر یہ صحیح ہے کہ کلیہ اکی کورانہ تعلید اور تعلید جادست یورپ کو آزادی فکر کی راہ سب سے پہلے لو تھرنے

دکھلائی تو یہ بھی درست ہے کہ لو تھرنے یہ صد اسلام کی تعلیم مقدس سے سنی اور اس کو اپنا کر یورپ کو

ذہنی انقلاب عطا کیا۔

ساتھ انسان میں جس قدر بھی ملکات و قوتیں ہیں ان کو ظاہر کیا جائے۔

انسان

نتیجہ یہ ہوا کہ اس جدید نظریے نے فضائل کی قدر و قیمت میں بہت بڑی تبدیلی، اور عظیم انقلاب پیدا کر دیا۔

مثلاً قرون وسطیٰ میں ”انفرادی حسن سلوک“ کی جو زبردست قدر و قیمت تھی دورِ حاضر میں اس ”فضیلت“ کی وہ قیمت باقی نہیں رہی۔ اور ”عدلی اجتماعی“ (جماعتی مساوات) کہ جس کی کل کوئی قیمت نہ تھی آج وہ بہت بڑی قیمت رکھتا ہے ترقی کا یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے اور فرد و شخص کی اصلاح کی خاطر بحث و نظر کارِ حجام اب یہ ہے کہ جماعتی نظام کا جو ماحول مرد و عورت اور بچے بوڑھے سب پر حاوی ہے اس کی اصلاح کی جائے اور اُس کو مفید بنایا جائے بہر حال جدید مباحث اخلاق اس لئے ضرور قابلِ قدر ہیں کہ وہ علمی کاوشوں کی راہ سے حقوق و فرائض کو واضح اور ممتاز کرنے اور فرد و شخص کے اندر جماعتی اور انفرادی معاملات کے متعلق مسئولیت اور جوابدہی کا احساس پیدا کرنے میں بہت مدد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔

فرانسسیسی فلاسفر دیکارٹ (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م) فلسفہ جدید کا بانی اور موسس سمجھا جاتا ہے اُس نے علم و فلسفہ کی راہ میں گامزن ہونے والوں کے لئے بہت سے نئے ”مبادی“ وضع کئے ہیں جن میں سے حسب ذیل اہم سمجھے جاتے ہیں۔

(۱) کسی شے کو اس وقت تک نہ تسلیم کیا جائے جب تک عقل اُس کی تفتیش اور اُس کے وجود کی تحقیق نہ کر لے، پس جو شے اتفاقی معلومات، یا تھننی معلومات پر مبنی ہو یا جس کا وجود صرف عرف پر مبنی ہو اُس کو ہرگز تسلیم نہ کیا جائے۔

لے چونکہ عقل خود راہنمائے کامل نہیں اور اختلافِ عقول اس کی روشن دلیں ہے اس لئے ”وحی الہی“ کے یقین کی روشنی، عقل کے لیے از بس ضروری ہے۔ اور حقیقت تک پہنچنے کے لیے اس کی راہنمائی واجب و لازم ہے۔

(۲) ہم کو بحث کی ابتدا بسید طاووسان اشیار سے کرنی چاہئے پھر ان کے ذریعہ سے ان اشیار کی معلومات کرنی چاہئے جو زیادہ مرکب اور باریک فہمی کے محتاج ہوں حتیٰ کہ مفصل حاصل ہو جائے۔

(۳) ترتیب مقدمات سے نتیجہ تک پہنچنے کے لئے کسی مقدمہ کو اس وقت تک تسلیم نہ کرنا چاہئے جب تک کہ امتحان کے ذریعہ اس کی تحقیق نہ کر لی جائے۔

چونکہ دیکارت اور اس کے پیروں کا میلان رواقیین کے مذہب کی طرف ہے اس لئے انھوں نے اس کو بام ترقی تک پہنچایا ہے اس طرح حسبتندی، ہومنز اور ان کی پیروں کے مذہب کی طرف مائل ہیں، اور انھوں نے اسی کے مذہب کو رائج کرنے کی سعی کی ہے ان فلاسفہ کے بعد شفیتبری اور ہنشنون نے ایک نیا دعویٰ کیا کہ انسان میں ایک "حائے طبعی" موجود ہے جو خیر کو شر سے خود بخود شناخت کرا دیتا ہے، جس طرح حواس کے ذریعہ سے خوبصورت اور بد صورت میں تمیز ہو جاتی ہے۔

علماء دورِ حاضر کو اس "حائے" کی شرح کے بارہ میں بہت زیادہ اختلاف ہے جس کی تشریح "مذہب فراست" کے موقع پر ایک حد تک کی جا چکی ہے

اسی طرح بنستام (۱۷۲۸ - ۱۸۳۲) اور جون استورٹ میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) نے ابیقور کے مذہب کا رخ "منفعیین" کے مذہب کی طرف پھیر دیا یعنی ان دونوں نے ابیقور کے نظریہ "سعادتِ شخصہ" کو "سعادتِ عامہ" کے نظریہ میں بدل دیا، چنانچہ ان دونوں کا مذہب یورپ میں بہت پھیلا، اور یورپ کے مذہب و سیاست پر اس کا بہت بڑا اثر پڑا ہے۔

اور "جرین" (۱۸۳۶ - ۱۸۸۲) اور ہربرٹ اسپنسر (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳) نے مذہب

نشو و ارتقاء کو علم الاخلاق کے ساتھ منطبق کیا جس کا مختصر حال گذشتہ اوراق کو

معلوم ہو چکا ہے

اور علماء المانیہ (جرمن) میں سے دورِ حاضر میں جس کا علم اخلاق پر بہت بڑا اثر پڑا وہ "سینوزا" (۱۶۳۷-۱۶۷۷) اور سیکل (۱۶۷۰-۱۸۳۱) اور کاؤنٹ (۱۶۲۴-۱۸۳۱) ہیں اور فرانسیسیوں میں سے "کوزن" (۱۶۹۲-۱۸۶۷) اور ادگسٹ کٹ (۱۶۹۸-۱۸۰۷) کے نام خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

اس مختصر بحث میں اس قسم کے تمام علماء اور ان کے مذاہب کی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔

اس لئے خلاصہ کلام یہ ہے کہ "جون اسٹورٹ میل" (۱۸۷۳) اور "اسپنسر" (۱۹۰۲) کے زمانہ سے اس وقت تک "اخلاقی بحث" سابقہ نظریوں کی تفصیل و توضیح ہی کے اندر محدود ہے یا یوں کہئے کہ اُس عہد سے اس سلسلہ میں کوئی جدید نظریہ منکشف نہیں ہو سکا البتہ علماء نے اُن کی توسیع، اور اُن کو عملی زندگی پر منطبق کرنے میں بہت کافی جدوجہد کی ہے۔ **عرب میں علم اخلاق** | عرب کے دورِ جاہلیت میں ایسے فلاسفہ نظر نہیں آتے جو یونانیوں کے ابیقور، رینون، افلاطون، اور ارسطو کی طرح مستقل مذاہب کے داعی ہوں، اس لئے کہ علمی بحث و مذاکرہ تب ہی رونما ہوتے ہیں جب کسی جگہ مذہبیت کو فروغ ہوا، اور عرب اس سے محروم تھا۔

البتہ عرب میں حکماء "دانشمند" اور بعض ایسے "شعرا" ضرور نظر آتے ہیں جو لوگوں کو بھلائی کا حکم کرتے، اور بُرائی سے روکتے تھے، فضائل کی ترغیب دیتے اور رذائل سے بچاتے

تھے سینوزا ہلینڈ کا فلسفی ہے اس کا باپ یہودی اور پرتگالی تھا۔

اور ڈراتے تھے۔ جیسا کہ ہم ”لقمان“ اور ”انعم بن صفی“ کے مقالاتِ حکمت اور ”زمزمین“
”سکمی“ اور ”حائم طائی“ کے ”اشعار“ میں پاتے ہیں۔

اسلام | اس کے بعد عرب میں ”اسلام“ سے ظہور کیا، اُس نے دنیا کو اس اعتقاد کی
دعوت دی کہ کائنات کی ہر شے کا مددور اللہ تعالیٰ سے ہے اور عالمِ بہت و بود میں یہ مختلف
مظاہر، اور گوناگوں مخلوقات، زمین کی تاریکیوں میں ایک ”وانہ“ سے لیکر برجوں و بلے آسمان
تک جو کچھ نظر آتا ہے وہ سب اُسی سے صادر ہوا، اُسی سے قائم ہے اور اس کا تمام نظام
اسی کے دستِ قدرت میں ہے۔

اور جس طرح اُس نے انسان کو مہی عطا کی اُسی طرح اُس کے لیے ایک نظام بھی
بنایا کہ جس کی وہ پیروی کرے، اور ایک راہ بنائی کہ جس پر وہ گامزن ہو، اور اُس کے لیے
سجائی اور انصاف جیسے امور مقرر فرمائے، اُن کے کرنے کا اس کو حکم دیا، اور اُن پر گامزن
ہونے پر دنیا میں کامیابی و کامرانی، اور آخرت میں انواع و اقسام کی نعمتوں کو اُس کی جزا
مقرر فرمائی۔

اسی طرح ان امور کے برعکس جھوٹے اور ظالم جیسے امور کو رذائل بتا کر اُن سے روکا،
اور اُن کے مرتکب کو ڈرایا، اور دنیا میں بدبختی، اور آخرت میں عذاب کو اُس کے لیے مندرجہ ذیل

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ يُنْكَرُ اللَّهُ حُكْمَ دِيَارِهِ الْإِنصَافُ، احسان

وَاتِيَا عِذَى الْقُرْبَىٰ وَدِينَهُنَّ عَنْ اِدْقَابِ وَالْوَلَدِ سَلُوكِ كَرَمٍ، اور

الْفَحْشَاءُ وَالْمُنْكَرَ وَالْبَغْيَ۔ (نخل) منع کرتا ہے بیہودگی، بُرائی اور سرکشی سے

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ جَوْشَنُ مَرْوِیَا عَوْرَتِ نَبِکْ عَمَلِ کَرِیْمِ یَقِیْنَا

رَهُو مَوْمِنْ فَلْنَجِیَّتْ حَیَاةَ طَلِیْمَةِ اُسْکُو اُجْی زَنْدِی بَخْشِیْتِ اور جلا ریب اُن کے اعمال

وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (النس) سے زیادہ اچھا اجر اُن کو عطا کریں گے

ان الله لا يحب المفسدين (القصاص) یقیناً اللہ تعالیٰ مفسدوں کو پسند نہیں کرتا

فَنَجْعَل لَّعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ پس ٹھہرائیں ہم اللہ کی لعنت کو جھوٹوں پر

اور اُس نے یہ بھی سکھایا کہ اللہ تعالیٰ حسن باتوں کے کرنے کا حکم دیتا، اور جن کے کرنے سے منع کرتا ہے، اُس کا یہ حکم اور منع "اتقائی" اور غیر اصولی طور پر نہیں ہے بلکہ اللہ نے بھلائی اور بُرائی کا ایک "نظام" مقرر کیا ہے اُس نے دنیا کی بھلائی کو انصاف، سچائی اور امانت جیسے امور پر موقوف رکھا ہے، اور اُس کے فساد کو ان اعمالِ حسنہ کے اعتدال پر قائم کیا ہے، اور پھر جن امور میں دنیا کی بھلائی مضمر ہے اُن کے کرنے کا حکم فرمایا ہے، اور جن امور میں اُس کی خرابی پوشیدہ ہے ان کے کرنے سے منع فرمایا ہے۔

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وہ تم سے شراب اور جوئے کے بارہ میں

قُلْ فِيهِمَا اِثْمٌ كَبِيرٌ پوچھتے ہیں تم کہہ دو کہ ان دونوں میں بہت

وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَاثَمٌ هُمَا سخت بُرائی ہے اور لوگوں کے لئے کچھ فائدہ

اَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا (بقراءہ) بھی ہے۔ مگر ان دونوں کی بُرائی ان کے

فائدہ سے بہت زیادہ ہے۔

انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ولسيعون في الارض فساد

درمسلوہ ولسیعون فی الارض کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد

فساداً ان يقتلوا ویصلبوا پھیلاتے بھرتے ہیں" یہ ہے کہ قتل کر دیے

جائیں یا بھانسی دیدیے جائیں۔ (ائدہ)

اور جن اعمال پر مخلوق خدا کی "مصلح اور بھلائی" موقوف ہے اور اُن کے خلاف سے

نظام کی بربادی اور انسانی اخوت و ہمدردی کی تباہی لازم آتی ہے اُن پر عمل پیرا ہونے کے لیے سختی سے حکم دیا، اور اُن کو ”فرض“ کی حیثیت بخشی مثلاً ”جان، مال اور آبرو کی حفاظت“ اسی لئے نظامِ اسلامی میں قتل، چوری، بہتان اور زنا، جیسے امور سب سے بڑا گناہ قرار پائے اور بعض ایسے امور کی بھی ترغیب دی جو عام طور پر مخلوق خدا کی فلاح کے باعث بنتے ہیں اور اُن کے متعلق گو و عید اور زجر و توبیخ کا طریقہ نہیں اختیار کیا تاہم مختلف ترغیبی راہوں کے ذریعہ اُن پر عامل ہونے کے لئے براہِ گنجہ کیا مثلاً عبادتِ مرہن، مردّت، حُسنِ سلوک صدقات و مبرات وغیرہ غرض ”اسلام“ بھی چونکہ مذہبِ سماوی ہے اس لیے وہ بھی اخلاقی نظام کو ”وحی الہی کے زیر اثر“ تسلیم کرتا ہے۔

عرب اور فلسفہ اخلاق | عرب میں ”حضارۃ“ اور ”مدنیۃ“ کے بعد میں بھی بہت کم افرادی ہوئے ہیں جنہوں نے اخلاق پر علمی بحث کی ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس پر قناعت کر لی کہ وہ اخلاق کو ”دین“ کی راہ سے معلوم کر لیں اور اس کی ضرورت نہیں سمجھی کہ خیر و شر کی بنیاد کے متعلق علمی بحث کو کام میں لائیں یہی وجہ ہے کہ جن علماء اسلام نے ”اخلاق پر“ کتابیں لکھی ہیں اُن کے لیے ”دین“ ہی بہت بڑی اساس و بنیاد رہا ہے جیسا کہ غزالی، اور اور ماوردی کی کتابوں میں پایا جاتا ہے۔

۱۔ اصل یہ ہے کہ مباحثِ اخلاق میں ہمیشہ سے درجہ درجہ ایک ایک مذاہب کی اور دوسری اصحابِ عقول کی، اصحابِ عقول سے وہ جماعت مراد ہے جو کسی مذہب کو اپنا رہنما نہیں بناتی بلکہ صرف اپنی عقول تک تمام معاملات کو محدود رکھتی ہے۔ اربابِ مذاہب کا عقیدہ یہ ہے کہ ”عقل“ چونکہ ادھام اور فاسدِ انکار میں موت اور زمانہ کی حدود میں محدود ہے اس لیے اس کے احکام ”ماضی کے واقعات و حالات حال کے مشاہدات اور مستقبل کے دور رس افکار سے نتائج اخذ کرنے کے بعد تھمنا اور ظن غالب کی صورت میں“ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۲۵۶)

علماء مذہب کے علاوہ جن مسلمان فلسفیوں نے اخلاق پر "علمی بحث" کی ہے
 اُن میں بہت مشہور ابو نصر فارابی متوفی ۳۲۰ھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۵) صادر ہوتے ہیں نیز دراشت اور ماحول سے متاثر ہو کر اُس کے احکام میں نت نئے
 انقلابات ہوتے رہتے ہیں اس کے برعکس مذہبی احکام کا منشاء و مبدیہ خدا کے تعالیٰ کی دی ہوئی تعلیم "وحی
 الہی" ہے جو یقین اور علم حقیقی کی اساس پر قائم ہے۔ اور جبکہ تخمین و ظن پر یقین اور علم حقیقی کو ہر صورت ترجیح
 حاصل ہے تب علم اخلاق کی اساس و بنیاد "وحی الہی" پر ہی قائم ہونی چاہئے نہ کہ عقلی ظن و تخمین پر۔
 عقل سلیم اور فکر مستقیم اس علم یقین (وحی الہی) کی روشنی میں عقلی دلائل اور فلسفیانہ براہین کے ذریعہ دوسروں
 کے لئے راہنما اور رہبر ضرور بن سکتی ہیں پس علماء مذہب کے نزدیک عقل بے کار شے نہیں ہے بلکہ وہ اس
 کو باطن کی اسی روشنی تسلیم کرتے ہیں جو حق و باطل میں بے لاگ تمیز کرنے کے لئے باہر کی روشنی "وحی الہی
 کی اُسی طرح محتاج ہے جس طرح آنکھ کے اندر کی روشنی مشاہدہ کے لئے خارجی روشنی کی محتاج رہتی ہے۔

ان دونوں رایوں میں خطا و صواب کی بحث سے قطع نظر یہ ایک حقیقت ثابت ہے کہ اصحاب
 فلسفہ و معقولات "علم اخلاق پر بحث و نظر کے بعد" مثل اعلیٰ کے حصول کے لئے ترقی کی جس حد تک
 پہنچے ہیں وہ "مذہبی علم اخلاق" سے بہت قریب ہوتی جا رہی ہے اور ساڑھے تیرہ سو برس پہلے اخوان
 انسانی کی جو تعلیم تکمیل دین کے نام سے "معبیہ اخلاق" میں دی گئی تھی "علمی مباحث اخلاق" کا آخری نقطہ بھی
 آج کے دور ترقی میں اُس سے ایک اچھا آگے نہیں بڑھا بلکہ یہ کہنا مبالغہ سے خالی ہے کہ "علم اخلاق" کے علمی
 اور کرداری پہلو عام انسانی دنیا میں جس قومیت کے ساتھ دین اسلام کی "اخلاقی تعلیم" کی بدولت نمایاں مجھے
 اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ نبوت اور خلفاء راشدین (رضی اللہ عنہما) کے دور خلافت میں اپنی اذات
 کا مظاہرہ کرتے رہے فلسفہ کے زیر اثر مباحث اخلاق کی تاریخ خصوصاً اس کا موجودہ دور ترقی اُس کی مثال
 پیش کرنے سے عاجز رہے تو غزالی، اور دی، ابن رشد، راغب اصفہانی، ابن قیم، عبد القادر جیل، دینی اللہ

اور ابو علی ابن سینا ۳۷۰ - ۴۲۸ھ) اور اخوان الصفا کی جماعت ہے چونکہ یہ علم فلسفہ یونان کے اساتذہ اور ماہرین شمار ہوتے اور فلسفہ یونان کا درس دیا کرتے تھے اس لئے اخلاق میں بھی یونانی آثار کو بحث میں لاتے تھے ان فلاسفہ میں اخلاق کے علمی مباحث کا سب سے بڑا مفکر غالباً ابن مسکویہ متوفی ۱۱۳۵ھ ہے اُس نے اس فن میں مشہور عالم کتاب "تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق" تصنیف کی اور اس میں علمی مباحث پر بہت کافی روشنی ڈالی اور یہ ارادہ کیا کہ اپنی کتاب میں افلاطون، جالینوس اور ارسطو کی تعلیمات کو اسلامی تعلیمات کے ساتھ ملا کر پیش کرے اسکی بحث میں ارسطو کی تعلیمات کا غلبہ نظر آتا ہے اور بہت سے مقامات پر تودہ بخوف ہو کر اُس کی طرف نسبت کر دیتا ہے اور "علم النفس" کی بحثوں میں اُس نے بہت زیادہ اقتباسات اُس ہی سے لئے ہیں۔

لیکن اکثر علماء عرب نے اسکے طریقہ کو ناپسند کیا ہے اور اسی لئے اُس کو اختیار نہیں کیا مگر بہتر طریق یہ تھا کہ وہ "ابن مسکویہ" کے نظریات میں وسعت پیدا کرتے اور جو اُس سے رہ گیا تھا اُسکو معلوم کر کے اس میں اضافہ کرتے اور اس کے جن قدیم نظریوں کا جدید علوم کے ذریعہ باطل ہونا ثابت ہو گیا تھا ان کی جگہ صحیح نظریے قائم کرتے۔

(تجلیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۶) دہلوی (رحمہم اللہ) نے گو تعلیم اخلاق کی بنیاد و بنیاد میں معصوم پر رکھی ہے تاہم انہوں نے فلسفہ اخلاق کی بھی کم خدمت نہیں کی اور عقل و نقل کے باہم مطابقت کے ساتھ ساتھ علم اخلاق پر دقیق فلسفیانہ بحثیں سمجھیں اور دقیقہ شناسیوں کو بھی ہاتھ سے نہیں دیا اور اس طرح اس علم کی افادیت کو دونوں طریقوں پر روشنی سے روشن تر بنا دیا سچ تو یہ ہے کہ ان کی ہمیشہ کوشش رہی کہ عقلی مباحث کی زیادہ سے زیادہ مدد کی جائے کیونکہ ان کو یقین ہے کہ یہ مباحث جس قدر ترقی پذیر ہوتے جائیں گے اصل حقیقت منکشف ہوتی جائیگی اور وقت آنیگا کہ محبت و اخوتِ علم کی تعلیم جو مذہب حق نے دنیا کے سامنے پیش کی ہے تمام دنیا کا مذہب بن جائے۔ لہٰذا اگر یہ صحیح ہے کہ کلیسا کی کورانہ تقلید و تقلیدِ رجامد سے یورپ کو آزادی فکر کی راہ سب سے پہلے لوٹنے دیکھنی تو یہ بھی درست ہے کہ لوٹنے کا یہ صدا

۱۲ اسلام کی تعلیم و علم سے نئی اور اس کو اپنا کر اور کچھ نئی انقلاب عطا کیا۔

عملی اخلاق

اجتماعی وحدت اور فرد | انسان کے کسی حصہ جسم میں اگر کوئی تکلیف ہو جاتی ہے
 کا اس کے ساتھ علاقہ | تو اس کا درد صرف اُسی مخصوص حصہ تک محدود نہیں
 رہتا بلکہ تمام ”جسم“ درد کی تکلیف محسوس کرنے لگتا ہے اور جب کبھی اس تکلیف کی انتہا
 موت پر پہنچتی ہے تو جسم کے تمام اعضاء کی زندگی ختم ہو جاتی ہے یہ کیوں؟ اس لئے کہ جسم
 کے تمام اعضاء کے باہم ایسا زبردست تعلق ہے کہ ایک کی مصیبت سے تمام جسم کا متاثر
 ہونا ضروری ہو جاتا ہے۔

اس کے مقابلہ میں سنگ و خشت مکو لیجئے ان کے اجزاء کے درمیان کوئی رابطہ اور
 تعلق نہیں ہوتا اور ایک پتھر پر اگر کوئی حادثہ گزر جاتا ہے تو باقی حصہ پر اس کا مطلق
 اثر نہیں پڑتا حتیٰ کہ ہم اگر ان میں سے ایک کو لیکر ریزہ ریزہ بھی کر دیں تو اس کا اثر اس ایک
 کے علاوہ کسی دوسرے پر کچھ نہیں ہوگا۔

ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم ”مثلاً انسان، حیوان، نباتات کو جسم عضوی کہا
 جاتا ہے اور دوسری قسم مثلاً پتھر، اینٹ وغیرہ (مبادات) کو ”جسم غیر عضوی“ سے تعبیر
 کیا جاتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ان مادی اجسام کی طرح انسانی جماعتوں ”مثلاً کنبہ، برادری،
 جبرگہ، قوم، اور ملت کے جو اجتماعی جسم ہیں وہ مسطورہ بالا ہر دو اقسام میں سے کس قسم میں شامل ہیں؟
 معمولی غور و فکر کے بعد اس کا جواب ہم خود اپنے اندر سے یہ پاتے ہیں کہ یہ اجتماعی اجسام

بے شبہ جسم عضوی۔ میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ ان میں سے چھوٹی سے چھوٹی جماعت کے اجزاء کی تحلیل کرنے سے یہ اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے کہ افراد جماعت کو جماعت کے ساتھ ہی علاقہ ہے جو جسم عضوی اور اُس کے اعضاء کے درمیان ہے یعنی جماعت کا وجود افراد جماعت پر موقوف ہے اور افراد جماعت میں سے ہر فرد کا نفع و نقصان جماعت کے نفع و نقصان پر اثر انداز ہے اور دونوں اس طرح ایک دوسرے کے سہارے پر قائم ہیں۔

اس اصول کے ماتحت چھوٹی جماعتوں سے لے کر بڑی جماعتوں تک نظر ڈالئے تو ہر جگہ یہی نظریہ کارفرما نظر آئے گا مثلاً ان میں سب سے چھوٹی جماعت ”کنبہ“ ہے۔ یہ والدین اولاد اور قریبی اعزہ سے بنتی ہے، ان میں سے ہر ایک فرد کا معاملہ باقی افراد کیساتف باہمی اعتماد پر قائم ہے اور پوری جماعت، ”جماعتی حیثیت سے“ ہر فرد کی خدمت گزار ہے، اور ہر فرد فرد کی حیثیت سے جماعت کا خادم،

اولاد کا اپنے کھانے، پہننے، رہنے سہنے، اور باکی دستھرائی حاصل کرنے میں والدین پر بھروسہ کا معاملہ تو ظاہر ہے، لیکن والدین بھی اپنے بڑھاپے یا حاجت کے وقت اولاد پر بھروسہ کرنے پر مجبور ہیں۔ اُن کی مسرت و شادمانی کے لیے سب سے زیادہ اہمیت، اور سب سے زیادہ قدر و قیمت اس ”سعادت مندی“ کو حاصل ہے جو اپنے متعلق وہ اولاد میں پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ ہماری محبت، اور نیاز مندی کے لئے دل و جان سے آمادہ ہو۔ درحقیقت زبان، یا عمل، کے ذریعہ اولاد کا اپنے والدین کی شکر گزاری کرنا، اور غرض محبت پدی و مادری کا ایسا ثبوت پیش کرنا کہ جس کی بدولت والدین کے دل میں بے اندازہ مسرت و شادمانی پیدا ہو، والدین کی حاجتوں اور آرزوں میں سب سے بڑی حاجت آمد آرزو ہے اسی طرح اولاد کے باہمی افراد کے تعلق کو بھی اگر بے نظر غور دیکھا جائے تو ہر بچہ دوسرے

بچوں پر اثر انداز اور اسی طرح دوسرے سے متاثر پایا جائے گا، اور اگر کوئی انسان شروع ہی سے
 اس جماعتی زندگی سے الگ "بیوزے" میں پرورش پائے، اور گوشہ گیر بن رہے تو اس
 کی زندگی حیوان مطلق کی طرح "گوئی" ہوگی، کیونکہ ہر سچ اپنے بھائی، بہن (وغیرہ) ہی سے "۔
 مختلف پہلوؤں میں باہمی شرکت کی "تعلیم حاصل کرتا، اور لینے دینے کے طریقہ کو سیکھتا ہے
 اُسے اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اُس کے ذمہ ضروری ہے کہ جب کسی سے مانگے، تو کسی کو دے بھی دے
 یہ کہ اپنی بعض محبوب چیزوں کو نظر انداز کر دے اور یہ کہ باہم ایک دوسرے کی نصرت و مدد
 کا طریقہ بھی ضروری چیز ہے کیونکہ وہ دیکھتا ہے کہ اس کائنات میں عموماً قوی، ضعیف کی، ادب ڈرا
 جھوٹے کی مدد کیا کرتا ہے اور جس قدر بھی جس کی قدرت و امکان میں ہے اپنی مدد و سرزد کو پہنچاتا ہے
 اسی طرح "کنہ" کی "جماعتی حیثیت کا معاملہ ہے، اس میں بھی "حسب عضوی کے
 امتیازات" نمایاں اور روشن نظر آتے ہیں کہ اگر ایک کو بھی کوئی مضرت پہنچ جاتی ہے تو تمام
 اعضاء درد مند ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ایک لڑکا بد طبیعت ہو جائے تو وہ سارے کنہ کو "سعادت
 و خوشنہی" سے محروم کر دیتا ہے، یا اگر باپ، شرابی یا جواری ہو تو اس کی یہ بد خصلت پورے
 کنہ کی زندگی پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اور تمام کنہ کی معاشرت کو تنگ، اور گھر کے پورے مالی
 و انتظامی نظام کو درہم و برہم کر دیتی ہے، اور ایک جاہل "ماں" سارے کنہ پر اپنی جہالت
 کا اثر ڈالتی ہے، اسی لئے بہت سے بچے سمض ماں کی جہالت کی بدولت مصیبت اور پیدائشی
 خرابی میں مبتلا ہو جاتے اور بسا اوقات موت کے گھاٹ اُتر جاتے ہیں یہی حال ان جاہلوں
 کا ہے جو "کنہ" سے بڑی اور مرتبہ کے اعتبار سے اُس سے زیادہ ذہنی ہیں۔ مثلاً "مدرسہ" یہاں
 طلبہ، مدسین، علمائے سب ایک "حسب عضوی" ہیں، ان میں سے ہر شخص اپنے شخصی عمل سے
 مدرسہ کی عظمت کو بلند بھی کر سکتا ہے اور سبست بھی، کیونکہ لوگوں کے ذہنوں میں "مدرسہ

کا نقشہ "یا اس کی قدر و قیمت کا اندازہ اس کے افراد کی سیرت و خصلت کے پیش نظر ہی قائم ہو سکتا ہے۔

یہی حال ایک جماعت یا گروہ کا ہے کہ اگر اس کا ایک فرد کوئی نمایاں کام کر گزرتا، اور عظیم الشان کارنامہ کر دکھاتا ہے تو وہ ساری جماعت، اور پورے "جرگہ" کی قدر و قیمت بڑھ جاتی، اور اس کے مرتبہ کو منزل معراج تک پہنچا دیتا ہے اور اگر ایک فرد سے بھی ذنات کا کام سرزد ہو جاتا ہے تو سارا "جرگہ" ذلیل اور پوری "جماعت" بے آبرو ہو جاتی ہے مشہور مثل ہے۔ "ایک مردہ پھلی تمام تالاب کو گندہ کر دیتی ہے۔"

حاصل کلام یہ ہے کہ مدرسہ، یا جماعت کی اصل قدر و قیمت خود اس کے افراد کے ان اعمال کی پونجی "بے جوآن سے صادر ہوتے رہتے ہیں" ان تمام اجتماعی علاقوں میں ملت یا قوم ایک بڑا علاقہ ہے اس لئے کہ یہ دین یا زبان و تمدن کے ذریعہ وحدت کا داعی ہے اور اس راہ سے تمام افراد پر ایک ہی قانون عائد کیا ہے اور اس کے تمام افراد نفع و نقصان میں مشترک ہوتے ہیں۔ مثلاً ہندوستان اپنی وسیع جغرافیائی حدود کے لحاظ سے زرخیز ملک ہے اور زراعت تجارت اور صنعت و حرفت کے لحاظ سے کاشت کی فراوانی، تجارت کی ترقی اور صنعت و حرفت کی کثرت کا اثر یہاں کے ہر طبقہ اور طبقہ کے ہر فرد پر یکساں پڑتا ہے اور اگر اجنبی ممالک درمیان میں نہ ہوتو ملک کے اجتماعی مسائل اقتصادی ریں میں تمام افراد مشترک نظر آئیں، یا مثلاً "مصری قوم" جہاں اعتدال کے ساتھ "نیل" بہتا ہے اور تمام مصری اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں، اور سال میں ایک مرتبہ روئی "کی بہترین کاشت ہوتی اور اچھی قیمت پر فروخت ہوتی ہے تو کاشتکاروں کو اس سے اچھی رفاہیت حاصل ہو جاتی ہے اس لئے سارے مصر میں خوشحالی کی گرم بازاری ہے کیونکہ تاجر کو کاشتکاروں کے ہاتھ مالا "فروخت

کرنے میں آسانی ہوتی ہے، زمیندار کو اپنے لگان وصول کرنے اور حکومت کو لگان حاصل کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔ اور باہمی لین دین میں بھی خوب سہولت رہتی ہے، پھر زمیندار اپنے لگان پر قبضہ کرنے کے بعد مکان تعمیر کرتے، اور غیر آباد زمینوں کو آباد کرتے ہیں اور ان سے سمار، بڑھئی وغیرہ، اور پھر ان سے دوسرے پیشہ ور اور کاروباری آدمی فائدہ اٹھاتے ہیں اور یہ سلسلہ پورے ملک میں اسی طرح چلتا رہتا، اور افراد ملک کو خوشحال رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر مزدوروں کی مجالسہ سی کو لیجے کہ ریلوے ملازمین یونین، بل مزدور یونین وغیرہ جب کسی متنازع فیہ مسئلہ پر ہڑتال کر دیتی ہیں تو اس وقت کتنے کام معطل ہو جاتے اور مخلوق کو کس قدر نقصانات برداشت کرنے پڑتے ہیں غرض جغرافیائی حدود کے لحاظ سے کسی بھی ملک میں یونیورسٹیاں، کالج، مدارس، دارالضائع کسی ایک طبقہ یا ایک شہر ہی کے لیے مفید نہیں ہوتے بلکہ ساری قوم کو نفع پہنچاتے ہیں۔

اور "ملت" جو جغرافیائی حدود سے بھی بالاتر اور دین کے رشتہ سے انسانوں میں اخوت عام کے تعلق کو استوار کر لیتی اس کی وحدت اجتماعی تو اس قدر دور رس ہے کہ اگر "حقیقی وحدت" اُسی کو کہا جائے تو بجا ہے۔ اس مقام پر یہ کہہ دینا بھی بیجا نہ ہوگا کہ جس طرح قوم اپنے افراد کی خوش حالی اور تندرستی و صحت سے زنی یافتہ کہلانے کی مسکن ہوتی ہے اُسی طرح اگر اس کے اکثر افراد فضول مشاغل میں منہمک ہوں یا حفظانِ صحت کے خلاف گندہ اور تنگ و کوچہ و بزن اور نا صاف مکانات میں بسر اوقات کرنے لگیں تو وہ پوری قوم کی بربادی کا باعث بن جائیگے اس لئے کہ ان کی صحت برباد ہو کر ان کی عمریں کم ہو جائیں گی اور بیماری و ناکارگی کی خواست اس طرح ان پر چھا جائے گی کہ ان کا اکثر حصہ قوم کے لئے بارِ دوش بن جائے گا۔ اور ان کی مثال ایسے مریض اور در ماندہ عضو کی ہوگی جو زندہ جسم میں خرابی پیدا کر دیتا ہے۔

نیز جس قوم میں شرابی، بخاری یا جاہل زیادہ ہوں اُس کے قومی جسم کو ہرگز ہرگز
صحیح اور تندرست نہیں کہا جاسکتا، اور وہ ہر وقت خطرہ میں گرفتار ہے۔

غرض جس طرح جسم کا ہر عضو اُس کو فائدہ یا نقصان پہنچاتا ہے، قوم اور اُمت کا
جسم بھی اپنے افراد سے اسی طرح نفع و نقصان حاصل کرتا ہے، مثلاً طلبہ، اپنی قوم کے اہل اور
اور اُس کی جدوجہد سے اس نے فائدہ اٹھاتے ہیں کہ کل اُن کے علم و عمل سے اُن کی قوم فائدہ
اٹھائے گی، اور یہی حال تمام کارکنوں کا ہے، مدرسین، تاجروں، کاشتکاروں، بڑھئیوں، وغیرہ سب
قوم کے اجزاء ہیں جو اُس کے جسم کو بناتے اور سنوارتے ہیں، اور قوم کے عضو کا ہر فرد، قوم کے
نفع و نقصان پر اثر انداز ہے پس ایک اچھا استاد اپنے تمام شاگردوں میں اخلاقِ صالحہ کی
روح پھونک دیتا، اور اُن کو نیکی سے قریب تر کر دیتا ہے، اور پھر اُن کی تقلید دوسرے کرتے ہیں
اسی طرح منصف حاکم، لوگوں میں انصاف پھیلاتا ہے اور لوگ اپنے حقوق کے
بارہ میں مطمئن نظر آتے ہیں، اور صاحبِ حق کو یہ یقین رہتا ہے کہ وہ اپنی دادرسی کو ضرور
پہنچے گا، اور مجرم، مجرم کی سزاؤں کا خیال کر کے جرم پر جرأت کرنے سے باز رہے گا، اور ہر
ایک کاروباری اپنے کام میں زیادہ سے زیادہ محنت اس توقع پر کرے گا کہ اُس کو اس کی محنت
کا صلہ خاطر خواہ ملے گا، اور اگر کسی نے بھی اُس کے حق کو غصب کیا تو حاکم اُس کی جانب
سے کفیل موجود ہے۔

اس کے برعکس اسی طرح بُرے استاد اور "راشی حاکم" کے معاملہ کو دیکھتے تو انسان
کسی طرح بھی اثر سے خالی نہیں ہے خواہ ہماری آنکھیں اُس کو نہ دیکھ سکیں مثلاً ایک بال کے
سایہ کو ہم نہیں دیکھتے اگرچہ وہ ضرور ہوتا ہے لیکن اگر اُسی کے ساتھ چند بال اور جمع کر کے
دیکھا جائے تو پھر سایہ صاف نمایاں نظر آنے لگتا ہے۔

اور یہ "افر" انسان کے اچھے اور بُرے اعمال کے مختلف درجات کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے اور قوم کی ترقی کا "پیار" اُس کے افراد کے مجموعہ اعمال کے اعتبار سے بنتا ہے۔

اور علم کے اس دورِ اخیر میں تو علماء کی "بحث و فکر" ترقی دکنال کے اُس دورِ تک پہنچ گئی ہے کہ اب اُن کی وسعتِ نظر نے "اخوت عام" کے نظریہ کو ضروری قرار دیا ہے۔ یعنی اُن کے نزدیک "تمام عالم انسانی" جنس، رنگ و روپ، بول چال اور مذہب کے اختلاف کے باوجود ایک ہی جسمِ عضوی "انسانیت" کے افراد و اعضاء ہیں اسی لیے ہر ایک قوم دوسری اقوام پر اپنا اثر ڈالتی ہے، اور صنعت و حرفت، تجارت، اور معارف و علوم اور اخلاق میں ایک دوسرے کو متاثر کرتی رہتی ہے۔

غور فرمائیے کیا انسانوں کے درمیان "انسانیت" کے نام پر وعدتِ اقوام کا نظریہ قابلِ انکار حقیقت ہے جبکہ یہ سادہ نظر آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "فلاحِ دہبود کے مختلف اسباب" کائنات کے صرف ایک ہی حصہ کو عطا نہیں فرمادے بلکہ اُن کو مختلف حصوں میں تقسیم کر دیا ہے مثلاً ایک حصہ کو اگر خام اجناس کے لئے مالدار بنایا ہے تو "کانوں" کے لئے دوسرے حصہ کو اسی طرح ایک معادن کی فراوانی رکھتا ہے تو خام اجناس میں دوسروں کا محتاج ہے اور اگر دوسرا خام اجناس کی بہتات کا مالک ہے تو معادن سے استفادہ کے لئے دوسروں کا دستِ نگر۔

بہر حال ہر ایک قوم اور ہر ایک خطہ دوسری قوم اور خطے سے فائدہ اٹھاتے ہی ہیں، اور فائدہ پہنچاتے بھی ہیں۔
ایک عربی شاعر کہتا ہے۔

الناس للناس من بدو حاصراً بعض لبعض وان لم يشعروا

شہری ہو یا دیہاتی "انسان" انسان کے لئے بنایا گیا ہے اور خواہ کسی کو اس کی

خبر بھی نہ ہو مگر ہر ایک دوسرے کا فائدہ تنگذا رہے

جنگ عمومی میں کس نے نہیں دیکھا کہ ہر ایک قوم خواہ وہ غیر جانبدار رہی ہو یا بر سر پیکار، سخت دشواری و تنگی میں اسی لئے مبتلا تھی کہ ہر ایک کو دوسری اقوام کے یہاں کی چیزوں کی اعتلاج رہتی تھی اور جنگ کی وجہ سے اُن کی درآمد و برآمد آسانی کے ساتھ ممکن ہو گئی تھی۔

اسی حقیقت نے کہ "جنس بشری ایک جسم ہے اور اقوام میں سے ہر قوم اُس کا عضو" جنگ کے نظریہ پر بحث کرنے والے علماء کے دماغ میں یہ یقین پیدا کر دیا ہے کہ قومیت کے نام پر "جنگ" کامیاب حربہ نہیں ہے اور جس طرح جسم کے ایک عضو کو معمول و مغلوب بنا کر دوسرے عضو کی نشوونما کرنا چاہیں تو ہمارا یہ عمل، ناکام ثابت ہوگا اسی طرح جنس بشری کے اس "جسم" کے ایک عضو کو زخمی دینے کے لئے دوسرے عضو کو تباہ کرنا غلط طریق عمل ہے۔

ان اہل نظر کا یہ خیال ہے کہ اقوام کے درمیان خصائل و عادات کا طبعی اختلاف اُن کے درمیان اُلفت و محبت پیدا کرنے کے لئے مانع نہیں ہے جس طرح ایک کھیت کے کے افراد میں مرد و عورت، اور تند و نرم، بھرتا اُن کی "دیکھائی" اور اُن کے "جسم واحد" ہونے کے متافی نہیں۔

لے بہر حال یہ اسلامی تعلیمات اخلاق کی فتح تھیں ہے کہ اُس نے آج سے تقریباً چودہ سو سال قبل اخوت انسانی کا جو سبق دیا تھا علماء جدید کے جدید نظریوں کو بھی اس مقام کی رفعت کا اعتراف کرنا پڑا خائنمہ (بقیہ حاشیہ پر صفحہ ۲۶۶)

ہا ایں ہمہ یہ اربابِ نظر باوجود اس نظریہ کے تسلیم کر لینے کے کہ "تمام انسان بہتر ہیں"

(بقیہ ماضیہ صفحہ ۲۶۵) تاریخ ماضی کے صفحات شاہد ہیں کہ "اخوت عام" کا جو نظریہ کچھ جدید علمی اکتشافات اور وسعتِ نظر کا رموزِ منت بتایا جاتا ہے وہ سارے تیرہ سو برس پہلے ایک انقلابِ آفریں پیغام "اسلام" کے ذریعہ دنیا کے سامنے آچکا ہے۔ اور اس کے علمی دلائل (دلائل قرآنی و حدیثی) کا عملی زندگی میں بھی بہترین مظاہرہ کیا جا چکا ہے۔

اُس نے عام فلاح و بہبود کو جزائیاتی، نسائی، اور نسلی حدود میں محدود نہیں رکھا اور اعلان کیا کہ جہاں تک انسانیت کا تعلق ہے اُس میں تمام انواعِ انسانی مساوی ہیں۔

انسان منہجہ صوابیہ (الحدیث) تمام انسان، عام انسانی حقوق میں برابر ہیں

لا یوجد اللہ من الا برحمۃ الناس جو انسانوں کے ساتھ رحم کا بڑا ذکر نہیں کرتا۔

(بخاری) اللہ تعالیٰ بھی اُس پر رحم نہیں کرتا

اُس نے قومیت و طہنت کے ان خدوخال کو تسلیم نہیں کیا جو یورپ کے "نظریہ قومیت" سے ہو رہے اس لیے کہ یہ نام قومیت انسانی کے جذبات کو فنا کرتا، مادہ استغصالی نتائج اور معاشی دستبرد کی خاطر ملکوں اور قوموں کے درمیان نفرت و عداوت اور جنگ و جدل کی طرح ڈالتا ہے

اسی لیے اُس کے "عالمگیر برادری" کے نظریہ کا اسلوبِ دعوت اور طریقِ پیغام اس جدید

نظریہ "اخوت عام" سے جدا ہے وہ انسانی اخوت و مساوات کے لئے اعتقاد اور نظامِ عمل کا ایک مکمل نقشہ پیش کرتا، اور تمام دنیا، انسانی کو ایک مسلک میں منسلک ہو جانے کی دعوت دیتا ہے گویا تمام عالم کو ایک نئے انقلاب میں ڈھال کر بغض و حسد، بد علی و بد کرداری جیسے اجتماعی امراض کا علاج کرتا ہے اُس کی اخلاقی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ "عالمگیر اخوت" کے پیغام کے لئے "مکرم اخلاق" اور

"مردش دوا" "بہترین اسلم" اور یہ کہ "ماوی جبریل و پیکار" سے یہ مقصد (بقیہ ماضیہ صفحہ ۲۶۷)

جسم واحد میں پھر قوموں کو "وطنیت" اور "قومیت" کے نظریہ کی دعوت دیتے رہتے ہیں، اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جب تک "اقوام" اصل حقیقت سے جدا رہ کر وطنیت و قومیت کی دعوت دیتی رہیں گی اس وقت تک کسی ایک قوم کا اپنی وطنیت یا قومیت کو فنا کر دینا خود اپنی تباہی و بربادی کو دعوت دینا ہے اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ اول تمام قومیں اصل حقیقت کو سمجھ لیں اور پھر متحد ہو کر ہمیشہ کے لیے اس جذبہ "وطنیت و قومیت" کو ختم کر دیں مگر اس توجیہ کا ایک تاریک پہلو یہ بھی ہے کہ اگر

(تقریباً صفحہ ۲۶۷) عظیم حاصل نہیں ہو سکتا تاہم وہ اس کو ضروری سمجھتا ہے کہ اس پیغام حق کے لئے جب فتنہ پرور فتنہ پرداز زبان کے سسکداہ بن جائیں اور تمام ذرائع امن و صلح ان کے انہام و تفہیم میں بیکار اور کمزور ثابت ہوں تو جس طرح جذبات زدہ عضو کو تراش کر جسم انسانی کے باقی اعضاء کو محفوظ کرنا ضروری ہے اسی طرح "وحدت اجتماعی کے جسم" کے اس فاسد عضو کو وہ جہاد کے ذریعہ کاٹنے والا واجب ہے۔

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ لَانْتَكُونَ	اور اللہ کی راہ میں لڑتے رہو تا آنکہ
فِتْنَةٌ يَكُونُ لِلدِّينِ	فتنہ و فساد کی جڑ کٹ جائے اور دین
كُلُّهُ لِّلَّهِ	سب کا سب اللہ کے واسطے ہی
الْقَالَ	رہ جائے۔

اور جب یہ صورت حال باقی نہ رہے تو پھر "امن و آشتی" ہی اصل مقصد ہے اس کی تعلیم میں یہ سبے بزرگانہ ہے کہ ذاتی مفاد و استوصال بالجوار و جوع الارض کی خاطر ایک قوم، دوسری قوم کو اپنا رزق اور نصیب "سمجھے"، رہا یورپ کے جدید نظریہ "اخوت عام" کی تعلیم کے لئے "مجلس اقوام کا قیام کو اہل نظر کی نظر میں چند جابرانہ طاقتوں نے مفاد ذاتی اور ضعیف اقوام کو ہضم کرنے کے لئے اس کو قائم کیا ہے اور یہی اس کی عملی زندگی کا نقشہ ہے اور موجودہ یورپ کے جنگی حالات اسی کے شاہدِ عدل ہیں۔

ہر ایک ملک و قوم دوسروں کی جانب سے "حقیقت" کے بروئے کار آنے کا ہی منتظر رہے تو "اخوت انسانی" کا نظریہ کبھی بھی کامیابی حاصل نہیں کر سکتا۔

لوگوں نے اس "اخوت عام" کے سمجھنے میں پیشقدمی کی، اور اُس کی وجہ سے اقوام کے درمیان روابط، اور باہمی منافع بہت مضبوط ہو گئے، اقوام عالم کے درمیان ریلوں کا ایک طویل سلسلہ جاری ہو گیا، اور سمندروں میں جہاز کی آمد و رفت قائم ہو گئی، اور جنگی دہری دونوں راہوں سے قوموں میں ربط و ضبط پیدا ہو گیا، اور انسانی مصالح کے پیش نظر بہت سے معاہدے مرتب ہو گئے، مثلاً ڈاک، ٹیلیگراف، ریل کے رسل و رسائل میں عالمگیر اتحاد و اتفاق قائم ہو گیا، اور اگرچہ اقوام عالم کی موجودہ جنگی روش نے بڑی حد تک شبہ پیدا کر دیا ہے کہ ان معاملات کی بنیاد پر حقیقت فلسفہ "اخوت عام" پر قائم نہیں ہے بلکہ ذاتی مفاد اور "مذہب حاجت و ضرورت قومی" اس پردہ میں کار فرما ہے تاہم اس کی مزید دلیل کے لئے وہ امور بھی پیش کئے جا سکتے ہیں جو آج کل ہم اقوام کے درمیان زیر بحث پاتے ہیں مثلاً وزن، اور پیمائشوں میں یکسانیت، ایک عام آسان زبان کا ہمہ گیر رواج، ایسی انجمنوں کا قیام جو تمام اقوام میں ایک نام پر جماعت بنانا چاہتی ہیں جیسا کہ "اشتراکیوں کی انجمن" وغیرہ۔

"جماعتوں" اور "افراد" کے درمیان جو نسبت ہے (یعنی جسم اور اعضاء جسم کی سی نسبت)، اُس کا حال آپ گذشتہ اوراق میں مطالعہ کر چکے ہیں۔

حقیقت حال یہ ہے کہ انسان نہ صرف کسی ایک بلکہ بہت سے روابط کے ساتھ

ناگزیر طور پر مربوط ہے۔ اور اس طرح وہ اپنے کنبہ کا بھی عضو ہے، شہر و قریہ کا بھی، قوم کا بھی فرد ہے اور پھر تمام انسانی دنیا کا بھی۔

علماء عقل کا اس میں اختلاف رہا ہے کہ انسان اپنی جبلت و خلقت سے مدنی بالطبع ہے یا اس کا ایثار ہے کہ اُس نے اپنی مرضی سے بعض ذاتی حقوق اور شخصی آزادی کو دوسروں کے مفاد پر قربان کر دیا ہے اور اُس نے اس طرح جماعتی زندگی اختیار کر لی ہے ایک جماعت کا خیال ہے کہ وہ اپنی مستقل زندگی اور مستقل معیشت رکھتا ہے، وہ اپنے ہی لئے جیتا ہے، اور اپنے ہی لئے جدوجہد میں مصروف رہتا ہے، لیکن یہ سوچے اور دیکھئے ہوئے کہ اُس کی زندگی کی تکمیل ذاتی و شخصی زندگی سے آگے بڑھ کر جماعتی زندگی سے ہو سکتی ہے اُس نے اپنی مرضی سے اجتماعی زندگی کا فرد بننا منظور کر لیا تاکہ فائدہ پہنچانے اور فائدہ حاصل کرنے کا لطف اٹھا سکے۔

دوسری جماعت کا یقین ہے کہ انسان اپنی فطرت میں جماعتی زندگی کا محتاج ہی اور بغیر اجتماعیت کے اس کی زندگی ناممکن ہے۔

ہر دو آراء میں سے کسی ایک کی ترجیح کا اگرچہ یہاں موقع نہیں ہے تاہم یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ انسانیت کی تاریخ اس کی شاہد ہے کہ انسان قدیم سے ”مدنی بالطبع“ اور ”جماعتی زندگی کا خورگر“ ہے۔ اور ہر ایک فرد انسان دوسروں کی زندگی پر اثر انداز بھی ہے اور اُس سے متاثر بھی اور اس لئے اس کو فطری طور پر مدنی بالطبع تسلیم کر لینا بے دلیل نہیں ہے۔ نیز ”فرد“ اپنی ہر متعلقہ شے مثلاً خوراک، لباس، مکان، علم، خلق غرض زندگی کے ہر شعبہ میں جماعت کا محتاج نظر آتا ہے۔ اور اگر اُس سے وہ تمام مطلق حذف کر دیئے جائیں جو جماعت کی بدولت اُس کو حاصل ہوتے ہیں تو پھر اُس کے پاس کچھ بھی باقی نہیں

رہ جاتا۔ بلکہ اس کا جسم، عقل، اور خلق جیسے اہم عطیات بھی ”خالق کائنات نے“ اس کو جماعتی علاقے کے لئے ہی عطا فرمائے ہیں اور یہ سب جماعتی زندگی ہی کے اثرات ہیں۔ اور یقیناً ”ابن طفیل“ نے اپنے رسالہ ”حی بن یقظان“ میں بہت سخت غلطی کی ہے جو یہ بیان کیا کہ۔

”حی نے ————— فکر غور کے ذریعہ ————— کائنات کے ہمید خود بخود

معلوم کئے اور الہیات کے باریک مسائل کو بذات خود حل کر لیا۔“

ابن طفیل نے یہ خیال نہ کیا کہ یہ ”مسائل“ بغیر سیکھے نہیں آسکتے اور تعلیم و تعلم (اجتماعی زندگی) کے بغیر ناممکن ہے۔ بعینہ اسی غلطی میں ”دلیفو“ اپنی کتاب رومنس کرڈوسو میں مبتلا ہوا اور سخت ٹھوکر کھائی۔ اس لئے کہ جس طرح ایک عضو جب جسم سے کٹ کر الگ ہو جاتا ہے تو بچان ہو جاتا ہے ”مثلاً ہاتھ کا جسم سے الگ ہو جانا یا پتہ کا درخت

۱۔ ابن طفیل اندلس کا مشہور فلسفی ہے ۵۲۹ھ میں وفات پائی۔ اس نے ”حی بن یقظان“ کا ایک قصہ لکھا ہے اور قصہ کا ہیرو ”حی“ کو بنایا ہے۔ ”حی“ ایک ایسے جزیرہ میں آباد تھا جہاں کوئی انسان موجود نہ تھا اور کسی دوسرے جزیرہ سے بھی اس کا تعلق نہ تھا، اس نے اپنے عقل کے زور سے منطقی بحثیں پیدا کیں اور بسط مرکب تک پہنچنے کو حل کیا حتیٰ کہ وہ ”اللہ تعالیٰ“ کے اعتقاد تک پہنچ گیا، اس قصہ سے ابن طفیل کا مقصد ”شرعیات“ اور ”عقل“ کے درمیان مطابقت دینا ہے اس کتاب کا ترجمہ لاطینی میں کیا گیا اور ۱۶۷۱ء میں یہ ترجمہ سامنے آیا۔ اور بعد میں اسی کے قدم بقدم انگریزی مصنف ”دلیفو“ نے بھی ایک زمینی قصہ تصنیف کیا، اور اپنی کتاب ہیرو ”رامنس کرڈوسو“ کو بنایا۔ رامنس کا جہاز ایک جزیرہ میں جا کر ٹوٹ گیا۔ اور وہ تنہا اس میں رہنے پہنے لگا، اور پھر اس نے اپنی عقل کے زور سے بہت امور کو حاصل کیا۔

فلسفہ

سے جدا ہو جانا، اسی طرح انسان جب اپنی "جماعت و اجتماعیت" سے الگ ہو جاتا ہے تو فنا ہو جاتا ہے اور اُس کی کوئی قیمت نہیں رہتی، کیونکہ انسان کے اعمال، اغراض اور عادات، کی "جماعتی زندگی کے بغیر" کوئی قیمت ہی نہیں ہے۔

بنامہ میں "سچائی" کا خیر ہونا اور "جھوٹ" کا شر ہونا اُس وقت تک کوئی تصور قیمت نہیں رکھتا جب تک کہ وہ ایسے انسان سے وابستہ نہ ہو جو جماعتی زندگی بسر کرتا ہے، اور اگر یہ نہیں تو پھر کوئی خیر، "خیر" نہیں اور کوئی شر "شر" نہیں ہے اور اگر اس سے بھی زیادہ گہری نظر سے کام لیا جائے تو معلوم ہو جائیگا کہ اگر انسان "جماعتی زندگی" سے الگ رہنا بھی چاہے تو یہ اس کے اسکان سے باہر ہے۔ اور اگر وہ جماعتی زندگی سے خود کو جدا کرے تو موت و حیات میں ہر قسم کے تعاون سے محروم ہو جائے گا۔

فرد پر جماعت کی فضیلت کے لیے یہ مختصر گر شانی بحث حقیقت کی آئینہ دار ہے اور ان دونوں کے باہمی روابط و علاقہ کی تفصیل کی ذمہ دار، لہذا افراد کے لئے ازبیں ضروری ہے کہ وہ جماعت کی فلاح و خیر کی سعی میں تا بمقدور کامزن رہیں اور اُس کے احسانات کا نعم البدل دینے کے لئے ہر تن سرگرم عمل بنیں۔

قانون اور جماعت پر "قانون اور رائے عامہ" بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں، وہ رائے عامہ لوگوں کو حد سے متجاوز ہونے، اور خواہشات نفس کو جرات پیدا کرنے، ہی باز رکھتے ہیں اور ایسے اعمال کا خوگر بناتے ہیں جو اکثر "جماعتی ذمہ داریوں" کے محافظات ہوں، عوام ان دونوں کی موافقت اول سزا کے خوف سے کرتے ہیں اور پھر ہی خوف آہستہ آہستہ "عادت" میں تبدیل ہو جاتا ہے اور پھر عادت کے بعد ان میں یہ شعور پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ کام اس لئے کرنا چاہئے کہ "خیر" ہے اور انسان کا مطمح نظر تو اس سے

بھی بلند ہے۔

قانون اور رائے عامہ کا اثر جماعت پر جس طرح پڑتا ہے بہتر ہے کہ اس کو جدا جدا بیان کر کے مسئلہ کی حقیقت کو زیادہ صاف اور واضح کر دیا جائے۔

قانون | جماعت کے لئے "قوانین" اس لئے وضع کئے جاتے ہیں کہ افراد جماعت میں عدل و انصاف کو نمایاں کریں۔ اور ان کے امتثال سے افراد جماعت میں انفرادی و جماعتی حقوق و فرائض کا صحیح احساس پیدا ہو اس لئے یہ قوانین لوگوں کی رضا و عدم رضا سے بے نیاز ہو کر اپنے اوامر و نواہی نافذ کرتے ہیں۔ البتہ ایسی وحشی قوم جو قوانین کی پابندی سے نا آشنا ہو اس کے لئے جماعتی قوانین کی افادیت نمایاں نہیں ہونے پالی کیونکہ وحشی اقوام اس قسم کی پابندیوں کو بہت کم برداشت کرتے ہیں لیکن جب کوئی قوم حکیمانہ حیات اور اخلاقی زندگی کے ہام عروج کو پہنچ جائے تو پھر اس کے لیے یہ قوانین کوئی اہمیت نہیں رکھتے کیونکہ حقوق و فرائض کا صحیح احساس اور احساس کے مطابق عمل ان کے لئے جزو حیات بن جاتا ہے مگر کوئی قوم اس رفیع مرتبہ تک نہیں پہنچی کہ وہ قانون کے قبول اثر سے بے نیاز ہو چکی ہو۔

اور جبکہ قوانین وضعی کا یہ حال ہے کہ وہ وقت اور حالات کے تابع ہوتے ہیں اور مقتضیات وقت کا منظر ہر تہے ہیں تو از بس ضروری ہو گا کہ نئے حالات اور نئی کیفیات کا اگر تقاضا ہو تو جدید قوانین وضع کئے جائیں اور اگر سابق حالات میں کسی قسم کا تغیر پیش آجائے تو گزشتہ قوانین میں اس تغیر کے مطابق تبدیلی بھی کرنی پڑے گی۔

مثلاً اس زمانہ میں موٹر سے چلنے والے جہاز تیار ہو گئے ہیں جن کا وجود اگلے زمانہ میں نہیں تھا اس لئے ان سے زندگی میں ایک نیا انقلاب پیدا ہو گیا ہے اور ساتھ ہی ان

کے بارہ میں نئے قسم کے خطرے بھی رونما ہو گئے ہیں، لہذا احتیاجت ہوئی کہ ان خطرات کو دور کرنے کے لئے ایسے قوانین بنائے جائیں جن کی روش سے ”جہازوں کا رسٹرڈ ہونا، ان کی رفتار کی مقدار معین کرنا، اور کپتان کو اجازت نامہ دینا وغیرہ امور کو ضروری قرار دیا جائے۔“ اسی طرح بجلی اور لہاپ کے نئے نئے آلات کی ایجاد نے ہماری اجتماعی زندگی میں نئے نئے تغیرات پیدا کر دیے ہیں اور ان کی وجہ سے ہم جدید قوانین کی وضع پر مجبور ہیں، چنانچہ آج ادنیٰ کی جگہ ”ریل“ نے، آبی اور مٹی کی چکیوں کی جگہ ”اسٹیم چکیوں“ نے لے لی، ایلر ٹیلیفون، ٹیلیگراف، وغیرہ ایجاد ہو گئے اور ان تمام چیزوں نے معاملات کو دوسری ہی شکل میں تبدیل کر دیا ہے، حتیٰ کہ بہت سی وجوہ سے زمانہ سابق اور زمانہ حال کے معاملات میں عظیم الشان مادی اختلاف پیدا ہو گیا ہے، لہذا اس کے نتیجے میں لازمی طور پر جدید قوانین وضع کرنے کی ضرورت پیش آئی اور وہ وضع کئے گئے بلکہ بسا اوقات فقط لوگوں کے افکار و خیالات کی تبدیلی ہی سے جدید قوانین کی ترتیب کی ضرورت پیش آ جاتی ہے مثلاً یورپ کی اقوام پر ایک ایسا زمانہ گزرا ہے جب وہ تعلیمی مسئلہ کو شخصی مسئلہ سمجھتی تھیں لہذا والدین خود مختار تھے کہ اولاد کو تعلیم دیں یا نہ دیں۔ پھر ان کے افکار و خیالات میں تبدیلی پیدا ہوئی اور انھوں نے تعلیم کے رواج عام کی ضرورت کو محسوس کیا، اور ان کا یہ اعتقاد ہو گیا کہ مسئلہ تعلیم ”جماعتی مسئلہ“ ہے شخصی مسئلہ نہیں ہے اسی بنا پر بہت سی اقوام نے ایسے جدید قوانین بنائے جن کے ذریعہ سے تعلیم ”جبری اور مفت“ کر دی گئی۔

لے یورپ کی بیداری سے صدیوں پہلے ایک ربانی آواز عرب کی سرزمین سے یہ اعلان کر چکی ہے طلب العلم فرض علی کل مسلم و مسلمہ۔ ہر ایک ایماندار مرد و عورت پر علم سیکھنا فرض ہے اور اسی لیے اسلام کے علم الاخلاق میں تعلیم کا مسئلہ ”جماعتی مسئلہ“ ہے شخصی اور انفرادی نہیں۔

یہ تمام مثالیں جدید قوانین اور نئے آئین کے متعلق تھیں۔ لیکن تبدیلی قانون کا معاملہ تو ہمارا روز کا مشاہدہ ہے۔ آج کے دن یہ ہوتا رہتا ہے کہ وضعی قوانین کی جو دفعات آج کے حالات کے مناسب بنائی گئی تھیں کل کے حالات کے لئے وہ غیر موزوں قرار پاتی، اور تبدیل ہو کر دوسری دفعات اُن کی جگہ لیتی ہیں، آئین ساز جماعتوں کے بانی لازماً نئی قوانین اور "ایمینٹ" (ترمیمات) اسی تبدیلی کی رہیں مست ہیں۔

یہ ہیں وہ اسباب جن کے پیش نظر اس دعویٰ کی صداقت ظاہر ہوتی ہے کہ دنیا میں وضعی قوانین درحقیقت اجتماعی حالات کی تبدیلی اور انسانی ترقی کے درجات کے محتاج ہیں اور کسی حکومت کے لئے بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ایسے قوانین وضع کر دے جو مختلف زمانوں اور مختلف حالات و مقتضیات کے لئے یکساں اور غیر تبدیل ہوں۔

قانون اور آزادی | اسطی نظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوانین، شخصی آزادی کو مقید کرنے کے لئے بنائے جاتے ہیں، اس لئے کہ ایک شخص کل تک کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے میں آزاد تھا لیکن قانون نے اُس کو ایک خاص دائرہ میں جکڑ دیا کہ اگر اُس کا خلاف کرے گا تو سزا پائیگا تو یہ آزادی نہیں ہے بلکہ سلب آزادی ہے۔

لیکن باریک بینی سے اگر کام لیا جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ "قانون" آزادی تک پہنچنے کا بہترین وسیلہ ہے نہ کہ آزادی سلب کرنے کا آلہ، اس لئے کہ ایک وحشی انسان کی زندگی

بے حیثیت نہ صرف قانون الہی (قرآن عزیز) ہی کو حاصل ہے جو اپنے اساسی اصول و قوانین کے اعتبار سے قطعی غیر تبدیلی اور ایسی ہے کہ زمانہ کی کئی کئی جزئیات اور نئے نئے حوادث کے حل کے لئے علماء علوم الہی کو مجاز بناتا ہے کہ وہ ان غیر تبدیل اصولوں کی روشنی میں حوادث پر مہرہ زمانہ کے متعلق احکام اور فیصلے صادر کریں

”جو قانونی پابندیوں سے آزاد ہے“ سخت خطرہ میں رہتی ہے، اور اُس کو اپنے نفس کی حفاظت کے لئے سخت توجہ کرنی اور انتہائی پریشانی اٹھانی، بڑتی ہے لیکن شہری انسان اپنی زندگی کی حفاظت میں کسی خاص توجہ کا محتاج نہیں ہوتا اور اُس کے قوی ہمد وقت آمادہ رہتے ہیں کہ اُس کے نفس کو علم کی تحصیل میں معراج ترقی کی طرف لے جائیں، کیونکہ قانون کی قوت اُس کی حفاظت کرتی ہے۔

پس قانون، اگرچہ فرد پر فی الجملہ پابندی عائد کرتا، اور دوسروں کے حقوق کی حفاظت کو اُس پر لازم کرتا ہے، اور عدم انتشار کی شکل میں سزا بھی دیتا ہے لیکن اسی طرح دوسروں پر بھی اس کے حقوق کی حفاظت کو ضروری قرار دیتا، اور اُن پر بھی اسی طرح فی الجملہ تنگی لگاتا ہے پس اگر اس پابندی سے یہ نظر آتا ہے کہ قانون کی حدود سے باہر انسان آزاد ہے اور حدود کے اندر مقید، تو ہمیں اس سے انکار نہیں ہے کہ قانون، انسان کو بعض اعمال سے ضرور باز رکھتا، اور اُس کی آزادی کے کچھ حصہ پر بندش لگاتا ہے لیکن قانون کی بدولت جس قدر اُس کو آزادی نصیب ہوتی ہے وہ اُس آزادی سے کہیں زیادہ قیمتی ہے جو قانون سے بالاتر ہو کر اُس کو حاصل ہوتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ انسانوں کی جو جماعت بھی ترقی پذیر ہے وہ اپنے لئے قوانین بنانا ضروری سمجھتی ہے تاکہ اُن کے حالات کی تنظیم، اور اُن کی آزادی کی حفاظت ہو سکے اور ان کی عملی زندگی میں آسانی بہم پہنچ سکے، اور اس طرح وہ اس آزادی سے کہیں زیادہ آزادی حاصل کر لیتی ہے جو قانون کی پابندی میں اُس سے کم ہو جاتی ہے۔

مثلاً ”قانون تعمیرات“ حدود کارپوریشن کے اُس باشندہ پر عائد اور نافذ ہے جو تعمیر کرنا چاہتا ہے، یہ کہ وہ پہلے باہر کی حدود متعین کرے اور پھر ”کارپوریشن“ سے اجازت

حاصل کرے تب وہ مکان تعمیر کرائے۔

پس اگر یہ قانون نہ ہوتا تو شارع عام، اور کوچوں، گلیوں کا کوئی نظم و انتظام نہ ہو سکتا اور لوگوں کو اپنی اغراض و مصالح کے لئے چلنا بھرنا دشوار ہو جاتا، مگر جب یہ قانون وضع ہو گیا تو اگرچہ اس نے تعمیرات کے بارہ میں لوگوں پر پابندی عائد کر دی اور ایک گونہ آزادی بھی سلب ہو گئی۔ لیکن اس کے مقابلہ میں آمد و رفت کی سہولت، راستوں کی وسعت اور خوبصورتی، کاروبار میں نظم کے ساتھ ترقی اور شہری دلکشی، اس محدود پابندی کا بہترین نعم البدل ہے۔

قانون کا احترام | گذشتہ زمانوں میں جن اقوام کی حکومت کا مدار جبر و استبداد پر تھا ان کے یہاں وضع قانون یا بادشاہ ہوتا تھا یا ایک چھوٹی سی قابض جماعت، دراصل ان ہی کی مرضیات کا دوسرا نام قانون تھا اور قوم کی رضا یا عدم رضا کا اس میں مطلق دخل نہیں ہوتا تھا۔ اس کے برعکس "شورائی اقوام" میں وضع قانون ایک باخبر جماعت (سلیکٹ کمیٹی) کے سپرد کیا جاتا ہے اور پھر وہ اس کو پارلیمنٹ میں پیش کرتی ہے اور پارلیمنٹ (مجلس نمائین) کے ارکان کو قوم اپنی آزاد رائے سے منتخب کرتی ہے تاکہ وہ ان کی رائے کی صحیح صحیح نمایندگی کریں۔

اور جب ارکان اس کو منظور یا نامنظور کرتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کو قوم نے منظور یا نامنظور کیا ہے۔ اور جب کوئی قانون پارلیمنٹ میں پیش ہوتا ہے تو رائے شماری ہوتی ہے، پس اگر اکثریت اس کی جانب ہو گئی تو وہ قانون منظور ہو جاتا ہے، اس لئے کہ پارلیمنٹ کی اکثریت کے معنی قوم کی اکثریت کی موافقت کے ہیں لہذا قوم کا بہت بڑا حصہ اس قانون کے سامنے ٹھک جاتا، اور اس کا احترام کرتا ہے، کیونکہ انھوں نے

ہی اُسکو بنایا ہے اور وہ ان کے ارادہ کی تعبیر ہے، لیکن وہ افراد جو اُس کے مخالف ہوتے ہیں اُن میں سے بہت سے تو رضادرغبت سے اُس کو تسلیم کر لیتے ہیں، اور جو بعض تسلیم نہیں کرتے تو ان پر جبراً اُس کا نفاذ کر دیا جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر ایک قوم نے اپنے قانون کی حمایت کے لئے پولیس، محکمے، حکام اور اُن سزاؤں کا احاطہ قائم کر رکھا ہے جو مخالفین قانون پر عائد کی جاتی ہیں اور قوانین میں سب سے بہتر وہ "قانون" ہے جو رائے عامہ یا اکثریت کی رائے کا آئینہ دار ہو، جس طرح سب سے بہتر قانونی پابندی وہ ہے جو رضادرغبت اور اپنے اختیاردار ارادہ سے ہو اس لئے کہ حقیقت میں یہ پابندی نہ تو انسانی آزادی کو سلب کرتی ہے، اور نہ مخالفت کے لئے اُسے لایعنی اور یہودہ بننے دیتی ہے لہذا از بس ضروری ہے کہ ہم قانون کی "عزت" اور اُسکی "اطاعت" کریں اس لئے کہ یہ انسانوں کے لئے مفید ہے، اور اُن کے ہاتھ سے گئی ہوئی آزادی سے بہت زیادہ آزادی عطا کرتا ہے۔ اور قانون کی خلاف ورزی میں قوم کی لئے بہت زیادہ نقصان اور خطرہ ہے۔

بہت سے انسان جب کسی قانونی معاملہ میں اپنا ذاتی نقصان دیکھتے ہیں تو اپنے دل میں قانون کی مخالفت، اور اُس کی زد سے محفوظ رہنے کا طریقہ سوچتے رہتے ہیں، اور یہ روزمرہ کی زندگی میں اکثر لوگوں کو پیش آتا رہتا ہے، مثلاً بعض آدمی اپنے سامان کو دبیروں کے محمول سے بچانے کے لئے چھپانے کی کوشش کیا کرتے ہیں، اور اپنے اس عمل کو امر حق ظاہر کرنے کے لئے کہا کرتے ہیں کہ قانون ہم پر ظلم کرتا ہے، انصاف یہ تھا کہ محمول کی یہ معین مقدار صرف تاجروں سے وصول کی جاتی، ہمارے پاس اتنی گنجائش کب ہے، اور ہم تو اپنی ضرورت سے زیادہ سامان نہیں لئے جا رہے جو محمول کے بار کو برداشت کریں یا یوں کہتے ہیں،

کہ ریلوے ملازمین کا یہ فرض ہے کہ وہ گرائی کریں کہ معین تعداد سے زیادہ کون سا مان لے جا رہا ہے، قانون نے ہمارے ذمہ یہ ڈیوٹی مقرر نہیں کی کہ ہم خود ریلوے ملازمین سے کہتے پھریں کہ ہمارے پاس محصول سے زیادہ سا مان ہے۔

اور کبھی یہ حیلہ کرتے ہیں کہ ہم، حکومت سے زیادہ "پیسہ" کے محتاج ہیں، ہمارا تو اس "تھوڑے" میں بہت کام نکلے گا، اور حکومت کے خزانہ میں اگر یہ قلیل مقدار نہ پہنچی تو کچھ کمی نہیں آجائے گی۔

مگر غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام باتیں بالکل بے وزن ہیں اس لئے کہ ہر شخص پر قانون کی "حمایت" فرض ہے، اور جب اُس نے یہ مان لیا کہ وہ اپنی قوم کا ایک حصہ ہے تو گویا اُس نے عہد و پیمان دیدیا کہ "قومی حکومت کے قوانین" کا نفاذ اُس پر واجب اور ضروری ہے۔

اس کے بعد اگر وہ قانون کو توڑتا ہے تو خود اپنی حکومت کے وقار کو صدمہ پہنچاتا ہے اور جب وہ ریلوے کے قانون کو توڑتا ہے تو دوسرے کو شہری قانون شکنی کا موقعہ دیتا اور تیسرے کو "تعزیری قوانین" کی مخالفت پر آمادہ کرتا ہے کیونکہ کچھ انسان اگر اس قانون کو ظالمانہ قرار دینے لگیں گے تو پھر اُس کا محفوظ رہنا مشکل ہو جائے گا، بلکہ ایک قانون کی مخالفت کر کے تمام قوانین کی مخالفت کے لئے دوسروں کو دعوت و ترغیب دیتا ہے اور اس کے جو کچھ نقصانات ہیں وہ ظاہر ہیں۔

پرسب سے زیادہ باطل اُس کا یہ دعویٰ ہے کہ "کیلوے ملازمین کے ذمہ ہے کہ میرے محصول لگنے والے مال کو دیکھیں خود میرے ذمہ یہ ڈیوٹی نہیں ہے" اس لئے کہ ہر شخص ایسے آدمی کو ذلیل و حقیر سمجھے گا جو کسی ہوٹل میں کھانا کھانے جائے اور آنکھ بچا کر کچھ کھانا اپنی

تھیلے میں چڑا کر رکھ لے، اور جب اُس کی اس حرکت کو ذلت سے دیکھا جائے تو کہنے لگے کہ مالک ہوٹل نے میری نگرانی کیوں نہ کی، میرا فرض نہ تھا کہ میں اُس کو بتانا کہ چوری کر رہا ہوں۔ اسی طرح حکومت کی واجب رقم کے مقابلہ میں اُس کی مالدار کی کو پیش کرنا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر کوئی دائن مالدار ہو تو قرض دار کا یہ فرض نہیں ہے کہ اُس کی دی ہوئی رقم کو سنبھال کر جائے۔

نیز حکومت کے خزانہ کی ”بہتات“ بھی تو ان ہی رقوم کے جمع ہونے سے ہوتی ہے پس اگر ہر شخص کے لئے یہی وجہ جواز نکل آئے تو حکومت دیوالیہ ہو کر رہ جائیگی، اور اس طرح وطنی حکومت خود اپنے ہی ہاتھوں بربادی کی بھینٹ چڑھ جائے گی۔

اطاعتِ قانون پر جو امور آمادہ کرتے ہیں اُن میں سے ایک ”دستِ نظر“ بھی ہے انسان کو نقطہ اپنے مخصوص حالات ہی کو نہیں دیکھنا چاہئے بلکہ اس پر بھی نظر رکھنی چاہئے کہ ”قانون“ اور ”حکومت“ کس لئے ہیں؟ دونوں کا کیا فائدہ ہے؟ اور یہ کہ میری ہی طرح اگر اور آدمی بھی ایسا ہی کرنے لگیں تو قانون کی حیثیت کیا رہ جائے گی؟

یہ کوئی اچھی بات نہیں ہے کہ آدمی اپنے ہی بنائے ہوئے قانون کی خلاف ورزی اختیار کرے بلاشبہ اُس کو خود بھی ایسا نہ کرنا چاہئے، اور دوسروں کو بھی ایسا نہ کرنے دینا چاہئے اس لئے کہ وہ قوم کا ہی ایک فرد ہے، پس جو اُس کے لیے درست ہو سکتا ہے وہ ساری قوم کے لئے بھی جائز ہوگا، اور جو اُس کے لئے ممنوع ہے وہ تمام قوم کے لئے بھی ممنوع رہے گا۔

البتہ اگر کوئی قانون اُس کی نگاہ میں قوم کے لئے نقصان دہ اور تباہی کا باعث ہے اور اس کا تبدیل کرنا ضروری ہے تو اُس کے لئے مختلف طریقے ہیں جو اُن میں سے مناسب سمجھے اختیار کرے۔

مثلاً "اسمبلی" یا "کونسل" میں ایسی تجویز رکھنا جس میں تفصیل کے ساتھ موجودہ قانون کا نقص ظاہر کیا گیا ہو اور اس کی تبدیلی پر زور دیا گیا ہو۔ اور اخبارات میں مضامین لکھنا اور اسی طرح کے دوسرے ذرائع اختیار کرنا، لیکن قانون کی تبدیلی کی جدوجہد کے زمانہ میں یہ از بس ضروری ہے کہ اس کا احترام، اور اس کی اطاعت کی جاتی رہے،

اس سلسلہ کی بہترین مثال، "جون ہمپدن" کا واقعہ ہے "جو شارل اول ۱۶۴۹ء کے زمانہ میں انگریزی پارلیمنٹ کا ممبر تھا۔"

شارل کو روپیہ کی سخت ضرورت تھی اس لئے اس نے پارلیمنٹ سے اجازت حاصل کئے بغیر، پبلک ٹریکس لگا دیا اور شاہی طرفداروں نے دلیل پیش کی کہ قدیم رسم کے مطابق بادشاہ کو ایسا کرنے کا اختیار حاصل ہے، اس پر اسکاں پارلیمنٹ نے احتجاج کیا اور ثابت کیا کہ بادشاہ ان معاملات میں ہرگز آزاد نہیں ہے بلکہ پارلیمنٹ کے احکام کا پابند ہے جب ٹریکس وصول کرنے والے "ہمپدن" کے پاس پہنچے اور حسب قانون ٹریکس کا مطالبہ کیا تو اس نے کہا کہ کسی قانون کی رو سے مجھ پر یہ ٹریکس عائد نہیں ہوتا اور تمہارا مطالبہ "غیر قانونی" ہے۔

آخر معاملہ محکمہ عدالت تک پہنچا، اور بارہنچ اس قضیہ کے فیصلہ کے لئے مقرر ہوئے ان میں سے آٹھ نے "بادشاہ کے حق میں فیصلہ دیا، اور اقلیت نے ہمپدن کی موافقت کی لہذا ہمپدن نے قانون کے سامنے تسلیم خم کر دیا اور ٹریکس کا مطالبہ اس لئے ادا کر دیا کہ اس کی حیثیت "قانونی" ہو چکی تھی، مگر ساتھ ہی اسے یہ یقین تھا کہ یہ قانون غیر منصفانہ ہے اس لئے اس کی تبدیلی کے لئے کوشش شروع کر دی۔

اور جب "ہمپدن" نے یہ دیکھا کہ "بادشاہ" اور اس کے "مددگار" قانون کے

باہر جاتے ہیں، اور غیر منصفانہ قوانین بنانے میں اقدام کرتے ہیں تو اُس نے رائے عامہ کو اپنے موافق بنانے، اور جس چیز کو ظلم جانتا تھا اُس کو تبدیل کرانے، کی انتہائی سعی کی، اور اسی کوشش میں وہ ۱۹۴۳ء میں قتل کر دیا گیا۔

بسا اوقات انسان اس حصے میں پڑ جاتا ہے کہ قانون کی حمایت کروں یا مخالفت کروں؟ اور یہ اکثر ایسے موقع پر پیش آتا ہے جب عقل، اور طبعی رجحانات کے درمیان تصادم ہو رہا ہو مثلاً ایک کانسٹیبل پر کسی مصیبت کے وقت ایک شخص نے حسن سلوک کرتے ہوئے مصیبت سے چھٹکارا دلایا تھا اب وقت نے ایسی صورت پیدا کر دی کہ اُس کے محسن کو کسی جرم کی پاداش میں گرفتار کئے جانے کا حکم ہوا اور یہی کانسٹیبل اُس کی گرفتاری پر متعین کیا گیا تو اب یہ تقاضائے بشریت اس کانسٹیبل کی عقل اور اُس کے جذبات و طبعی رجحانات میں تصادم پیدا ہو جاتا ہے ایک طرف عقل ”اداء فرض“ کا حکم دیتی ہے اور دوسری جانب جذبہ اور رجحان طبعی محسن پر دست درازی سے باز رکھنے کی دعوت دیتے اور حسن سلوک پر براہِ گنجہ کرتے ہیں۔

لیکن کافی غور و فکر کے بعد ایک منصف و عادل کو یہی فیصلہ کرنا پڑے گا کہ کانسٹیبل کو اداء فرض کرنا چاہئے اور محسن مجرم کی گرفتاری میں پس و پیش درست نہیں ہے اس لئے کہ کانسٹیبل نہ قانون کا مالک ہے اور نہ اُس کا واضع و شارح نیز اُس نے عہدہ کا چارج لیتے ہوئے یہ عہدہ کیلئے کہ وہ قانون کا احترام بھی کرے گا اور اس کا امتثال بھی اور جماعتی فلاح درناہ کو ذاتی خیر و نفع پر مقدم رکھے گا پس جبکہ اُس کا محسن قانون کی نگاہ میں مجرم قرار پا گیا تو اس کا احسان ایک لمحہ کے لئے بھی اداء فرض کے لئے مانع نہیں ہو سکتا اور ذاتی فلاح و بہبود جماعتی

نفع و خیر کے مقابلہ میں نہیں لائی جاسکتی اور کسی مجرم و ملزم کا صاحبِ مردت و احسان ہونا جرم کی سزا سے نہیں بچا سکتا لہذا کانسٹیبل کو طبی رجحان و جذبہ کے خلاف اپنے محسن کو گرفتار کرنا پڑے گا۔ اور اسی سلسلہ کی کڑی یہ ہے کہ اکثر اوقات "قانون" امراض میں مبتلا اشخاص کے متعلق صحت کی خاطر اعلانات و اطلاعات اور قیود بہم پہنچاتا ہے تاکہ دوسرے لوگ احتیاط اختیار کریں اور وہ مرضِ تندرستوں میں بھی دباؤ کی شکل میں نہ پھیل جائے۔ مگر بسا اوقات شفقت اور محبت اس قانون کی مخالفت پر آمادہ کرتی ہے لیکن دسعتِ نظر کے ساتھ غور کیا جائے تو اقرار کرنا پڑے گا کہ اس قانون کی اطاعت ہی مفید ہے۔

۱۔ فلسفی اخلاق اور اسلامی اخلاق میں اس موافقہ پر ایک حدِ فاصل ہے اسلام کسی ایسے قانون کا احترام جائز نہیں رکھتا اور اس کو اخلاق کا درجہ نہیں دیتا جو انسانی اخوت، خاندانی محبت و مودت اور عام شفقت کی بنیاد کو نقصان پہنچاتا یا مٹاتا ہو، مثلاً دباؤ یا امراض یا متعدی امراض میں لوگوں میں مرض کے لگ جانے کے خوف سے اگر قانون یہ عام جذبہ پیدا کرنے کا سبب بنتا ہو کہ مریضوں کی عیادت بیماروں کی تیمارداری، مردوں کی تجہیز و تکفین، اداگی نماز جنازہ وغیرہ مذہبی اور اخلاقی امور قسماً منقود ہو جائیں، اور نہ کوئی کسی کے رنج و الم کا شریک رہے اور نہ مصیبت و تکلیف کا رفیق تو اسلام کی نظر میں احتیاطی تدابیر اسی حد تک قابلِ عمل ہیں کہ مسطورہ بالا حالات و کوائف میں ان حقوق و ذرائع میں کوتاہی نہ ہو جو اولاد کے والدین پر اور والدین کے اولاد پر اور درجہ بدرجہ رشتہ داروں، عزیزوں، پڑوسیوں بلکہ مذہبی رابطوں اور عام انسانی بھائی چارہ کے اعتبار سے ایک دوسرے پر واجب ہیں کہ مصائب و آلام میں ایک دوسرے کے مددگار بنیں، اور اخوت و شفقت کا ثبوت دیں۔

اور اگرچہ ان امراض کے بارے میں احتیاطی تدابیر کا استعمال اس نے ضروری ہے کہ اپنی جان کی حفاظت بھی ایک اہم ذریعہ ہے تاہم جس طرح جماعتی خدمت کے لئے کبھی اپنی محبوب (بقیہ حاشیہ پر صفحہ ۲۸۳)

بہر حال ایسے مواقع میں اصل فرض یہی ہے کہ عقل کے فیصلہ پر کاربند ہوا جائے اور جذبات
درجانات کی باگ کو ایسا ڈھیلا نہ چھوڑ دیا جائے کہ وہ انسان پر مسلط ہو جائیں اور مجبور و مغلوب کر لیں
(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۸۲) جان کی قربانی تک کر دنیا "اخلاقی برتری" کا ثبوت ہے اسی طرح بیان کردہ اجتماعی حقوق
کی حفاظت کی خاطر اپنی زندگی کا ایثار "بلندی اخلاق کا بہترین نمونہ ہے۔"

البتہ اگر بعض انسان ایسے کمزور فطرت اور ضعیف خلقت ہوں کہ وہ ان حقوق کی ادائیگی میں اس
کا یقین رکھتے ہیں کہ جب وہ ایسا کرینگے مرض ان کو چھٹ جائیگا بلکہ بعض اوقات اس خوف و دہشت
سے بغیر مرض ہی ان کے مرجانے کا خوف ہو تو ان کے لئے یہی مناسب ہے کہ وہ عام احتیاطی تدابیر کے ساتھ
اس قسم کے مریضوں سے قطعی الگ رہیں بشرطیکہ اخوت و محبت اور جماعتی فرائض کی ادائیگی کا یہ سلسلہ دوسروں
کے ذریعہ جاری رہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ہی جیسے افراد کے لئے حکم دیا ہے
فَرَّ مِنَ الْمَجْدُومِ فَسَارِكٌ جَدَامِیْ سَ اس طرح دور رہ جس طرح شیر
مِنَ الْاَسَدِ (ترمذی) سے بھاگتا ہے۔

حالانکہ صحیح روایات سے یہ ثابت ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ وسلم نے مجذوم کے ساتھ بیٹھ کر
کھانا کھایا ہے۔ پس پہلا طرز زندگی "عزیمیت" کہلائیگا اور دوسرا "رخصت" اس لئے اس قانونِ رخصت
کو وسعت نظر کہنا غلط ہے بلکہ وسعت نظر "عزیمیت" کے اندر مضمر و مستور ہے

پس ایسا قانون جو احتیاطی تدابیر کے نام سے باہمی محبت و اخوت، مرد و حسن سلوک اور اخلاقی
تعاون سے باز رکھتا ہو اخلاق کے "کردار" میں شمار کرنے کے لائق نہیں بلکہ لائق استبدال و قابل استرداد
ہے۔

رائے عامہ | انسان کو اکثر رائے عامہ، اعتقاد عام، اور عرب عام، میں دھوکا ہو جاتا، اور وہ ان کے درمیان فرق کرنے سے عاجز نظر آتا ہے اس لئے ان کے درمیان امتیاز اور اس کی تیقین از بس ضروری ہے۔

اگر کسی جماعت میں کسی عقیدہ کی شاعت ہو، اور عام طریقہ سے افراد قوم بغیر بحث و مناظرہ اور درس و تدریس کے اس کو اختیار کر لیں اور یہ کہیں

قالوا اننا وجدنا اباونا علی امۃ مشرکین کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے باپ دادا

وانا علی انساں ہم کو ایک "خیال" پر پایا ہے اور ہم انہی کے

مقتدون نقش قدم پر چل رہے ہیں۔

تو اس کو "اعتقاد عام" کہتے ہیں۔

اور اگر کوئی قوم، کسی کام کی ایسی عادی ہو گئی ہو کہ اس کے افراد سے بغیر سوچے سمجھے وہ کام سرزد ہوتا رہتا ہو تو اس کا نام "عرب عام" ہے۔

اور اگر کسی جماعت میں کوئی مسئلہ درپیش ہو، اور اس کے افراد اس کی تحقیق و جستجو کریں اس کو آزمائیں، اور اس کو پرکھیں، اور پھر اس کے بارے میں ایک حکم پر متفق ہو جائیں تو اس کو "رائے عامہ" کہا جاتا ہے۔

پس اس وقت تک کسی شے کو رائے عامہ نہیں کہا جاسکتا جب تک کہ اس کی ابتداء شک و شبہ کے ساتھ اس طرح نہ ہوئی ہو کہ ادلہ و جارج اور پرکھ کے لئے پیش ہو، پھر اس کی صحت پر دلائل قائم ہوں اور بعد میں قوم کے افراد اس پر متفق ہو جائیں۔

اگرچہ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ قوم کے تمام افراد اس کی "جارج" اور پھر اس پر "حکم" کے متعلق ہم آہنگ اور یک رائے نہیں ہوں گے بلکہ اس اوقات یہ بھی ہو گا کہ سب کو "نقد" اور "حکم"

دونوں کی نوبت بھی نہیں آئے گی۔ تاہم ”رائے عامہ“ اس بات کی ضرورت طالب ہے کہ کسی دعوے کو بھی ”قضیہ مسلّمہ“ کی صورت میں اختیار نہ کیا جائے بلکہ اول اُس کو شک و شبہ کی گھائی سے دور چار ہونا چاہئے، اور پھر معقول دلائل کے ساتھ اُس پر کوئی حکم لگایا جانا چاہئے۔ متوسط عقل کے انسانوں کے لئے اسی حد تک ممکن ہے، اور اس جگہ پنچکر اُن کی منزل تحقیق ختم ہو جاتی ہے۔

بہر حال رائے عامہ کی بنیاد، بحث و مباحثہ پر قائم ہے اور معاملہ کی ابتداء اس طرح ہوتی ہے کہ کسی مسئلہ میں اول ایک فرد یا ایک جماعت کے دل و دماغ سے ایک خاص خیال ظاہر ہوتا ہے اب دوسرے اشخاص اور جماعتیں اُس کی صداقت کو جانچتے اور پھر یا اقرار کرتے ہیں اور یا انکار اسی طرح جو بھی اُس کو دیکھتا ہے۔ اُس کے قبول یا عدم قبول کے متعلق دلائل پیش کرتا ہے اور اُس کو اپنا حق سمجھتا ہے اور اس طرح افکار و آراء میں اچھا خاصہ نزاع پیدا ہو کر مسئلہ کی خوب تحلیل اور عمدہ تجزیہ ہو جاتا ہے۔ آخر کار قوم کسی ایک خیال پر متفق و متحد ہو جاتی ہے اور اسی کا نام ”رائے عامہ“ ہے۔

یہی ایک طریقہ ہے جس سے فاسد عقائد کی بجگنی ہوتی، صحیح عقائد کا قیام عمل میں آتا، اور کسی قوم میں صحیح نظر پیدا ہوتی ہے اور اُس قوم کی ترقی کے لئے غیر محدود راہیں کھل جاتی ہیں۔ کسی قوم میں ”رائے عامہ“ اُسی حد تک ترقی کرتی ہے جس قدر اُس کے اندر بحث کی آزادی، اور اُس کے افراد میں مسائل کی تنقیح، کی قدرت اور مخالف رائے کے لئے وسعتِ قلب پائی جاتی ہو،

”رائے عامہ“ پیدا کرنے کے لئے اخبار و رسائل، اور تقریر و تحریر، مناسب فضا مہیا کرتے ہیں، پس اگر اخبارات کو حسبِ مرضی لکھنے کی، اور مقررین کو کہنے کی، آزادی حاصل ہے اور کوئی چیز اجتماعی مجاہد، اور پریس کی آزادی میں حائل نہیں ہے تو اُس وقت بہت جلد ”رائے عامہ“

پیدا ہو جاتی ہے اور اگر جائز آزادی پر پابندیاں عائد ہوں اور اڈ شیر اور مقرر گھبراتے ہوں کہ دل کی بات صاف صاف کہہ دینے سے یا اپنے اس منصب سے محروم ہو جائیں گے، یا جائیدادیں ضبط کر دیں گے، اور یا ذلت و رسوائی مول لیں گے تو ان حالات میں "رائے عامہ" بہت کم، اور نہایت مشکل سے پیدا ہوتی ہے۔

رائے عامہ کی قوت | تمدن قوموں میں "رائے عامہ" کو جو قوت حاصل ہے وہ کسی مدبر کی شے کو حاصل نہیں ہے، اُس کو وضع قوانین میں دخل ہے، حکمرانی میں دخل ہے، اداروں کے قیام میں دخل ہے، اور اسمبلیوں اور کونسلوں میں "جہاں رائے عامہ کی نمایندگی کی جاتی ہے" اور وزارت کے شکست و ریخت اور نصب و عزل تک میں دخل ہے

رائے عامہ کو افراد پر بھی بہت قوت حاصل ہے، اس لئے کہ انسان اپنے معاملات میں اکثر رائے عامہ سے متاثر ہوتا، اور اُس کو اہمیت دیتا ہے۔ کیونکہ جب لوگ اُس کی تعریف کرتے اور اُس کے ساتھ حسن اعتقاد کا اظہار کرتے ہیں تو وہ مسرت محسوس کرتا، اور اگر اُس کی بُرائی کرتی یا اُس سے بدظن ہوتے ہیں تو اُن کو اور تکلیف پاتا ہے۔

اور یہ رائے عامہ ہی کی قوت ہے کہ عام طور پر "انسان" اپنے ماحول کی رائے کے سامنے تسلیم خم کر دیتا، اور اُن کی مرضی کے مطابق کام کرے لگتا ہے اور اگر کبھی جرأت کرے اس کی مخالفت کر بیٹھتا ہے تو بعض اوقات دل تنگ ہو کر کے پرندامت و شرمساری محسوس کرتا ہے۔ حتیٰ کہ بسا اوقات اپنی ہمت و شجاعت کھو بیٹھتا، اور جماعت کی رائے پر واپس آنے پر مجبور ہوتا ہے۔ مگر کیا یہ طریقہ صحیح ہے کہ ہر موقع پر رائے عامہ کی اطاعت کرنی چاہئے اور ماحول کی رائے کے سامنے تسلیم خم کر دینا چاہئے یہ یقین ہو کہ وہ سزا سزا غلط ہے اور کیا ہم کو مخالفت کا خوف اور مستقبل میں ندامت کا ڈر اس پر تنقید کرنے سے مانع ہونا چاہئے؟

ہم کو معلوم ہے کہ عام طور پر لڑکیوں کی تعلیم اور نوشت و خواند کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا
خواہ وہ تعلیم بہتر سے بہتر اور مفید سے مفید ترکیبوں نہ ہو تو کیا قوم کی اس رائے کے مطابق یہ گوارا
کر لینا چاہئے کہ اپنی لڑکی کو اپنی رائے کے خلاف جاہل رکھا جائے، اور اچھی سے اچھی تعلیم سے
بھی اُس کو محروم کر دیا جائے۔ یا مثلاً آپ کی سیاسی رائے اپنی قوم کی عام رائے کے بالکل مخالف
ہے اور اُس کی سعی ہے کہ آپ کو بھی اُسی راہ پر چلائے تو کیا آپ یہ گوارا کریں گے کہ ”ضمیر کے
مطابق“ اپنی رائے کو ترک کر دیں اور قطعی غلط اور گمراہ کن سمجھنے کے باوجود قوم کی رائے کی
پیروی کریں۔ یا رائے عامہ کی مطلق پرواہ کئے بغیر اپنی رائے پر عمل کریں گے؟

اس سوال کا صحیح جواب صرف ایک ہی ہے کہ آپ کو اپنی اور قوم کی رائے کے
متعلق تمام وجوہ و اسباب کو پیش نظر رکھ کر باریک بینی سے بحث و مباحثہ کرنا چاہئے اور
نذاکرہ و تبادلہ خیالات کے بعد اگر یہ صحیح اندازہ ہو جائے کہ قوم جو کچھ کہتی ہے میرے اپنے لئے
اگرچہ مضرب مگر جماعتی زندگی کے لئے بہتر اور مفید ہے تو فوراً اپنی رائے ترک کر کے جماعت
کی رائے (رائے عامہ) کو اختیار کر لینا چاہئے، اس لئے کہ شخص واحد کی ”مصالحت“ کبھی بھی
کسی عمل کے خیر یا شر ہونے کا ”پیمانہ“ نہیں بن سکتی۔

اور اگر جماعت کی رائے قوم کے لئے مضرب ہے تو اپنی رائے پر قائم رہتے ہوئے قوم کی
رائے تبدیل کرانے کی سعی از بس ضروری ہے، اور مختلف کوششوں میں سے آخری کوشش یہ
ہے کہ کھلے طور پر اُن کی رائے کی مخالفت کی جائے خواہ اس کی بددلت سخت سے سخت مصائب
کا شکار ہی کیوں نہ بننا پڑے۔

اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اب نہیں تو کچھ عرصہ بعد قوم اُس کے ذہنی دلائل کے اعتراف پر
مجبور ہوگی اور آہستہ آہستہ افراد قوم اس کے سمجھنا ہوتے جائیں گے اور اس طرح قدیم رائے کی جگہ

”جدید رائے“ اختیار کر لے گی اور اگر ایسا نہ بھی ہوا تو کم از کم وہ اپنے ضمیر میں تو مطمئن رہ سکے گا۔
 غرض ہم کو کسی طرح بھی زیبا نہیں ہے کہ ہم ندامت کے ڈر سے غلط اور باطل رائے
 کے سامنے سر تسلیم خم کر دیں اور ماحول کی اطاعت پر آمادہ ہو جائیں، اس لئے کہ لسانیات
 ”انسان“ ایک امر حق پر بھی ندامت محسوس کرتا ہے حالانکہ اس وقت ندامت کا اظہار قطعاً غلط
 اور بے محل ہوتا ہے۔

مثلاً ایک نیک آدمی اگر کبھی رند مشرب انسانوں کے درمیان پھنس جائے تو اُن کی
 محفل کے شغل شراب میں شریک نہ ہونے کی وجہ سے وہ ندامت سی محسوس کرتا ہے یہ بات تو
 کسی طرح بھی درست نہ ہوگی کہ وہ وقتی ندامت کے خوف سے اُن کے ساتھ شراب پیئے لگے۔
 ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان بغیر خطا کے نادم ہوتا اور بغیر ارتکاب جرم کے شرمندگی برداشت
 کرتا ہے، مثلاً بہر ہونے، یا ناپا ہونے، یا کم نظر ہونے، یا زبان میں لکنت ہونے، یا اتفاق سے
 اُٹا کپڑا پہن لینے کی حالتوں میں کبھی سُننے، دیکھنے، بات چیت کرنے، یا مجمع میں چلے جانے کی وقت
 ندامت اُٹھانی پڑتی ہے۔

علم اخلاق میں جہاں تک ندامت کی قدر و قیمت کا تعلق ہے تو یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ جبکہ
 اکثر و بیشتر خطا کاری ہی کی وجہ سے ندامت پیش آتی ہے مثلاً ادعا و صلاح و خیر کے باوجود شراب
 نوشی یا کذب بیانی کا انشاء تاہم یہ مناسب نہیں ہے کہ اس ندامت میں غرق ہو کر رہ جائے اور
 اُس کے سامنے پست بن جائے اور پاداش جرم کا خوف ہر وقت سر پر سوار رہنے لگے مطلب
 یہ ہے کہ ندامت کا اثر اسی حد تک مناسب ہے کہ جرم سے تائب ہو جائے اور آئندہ ایسا نہ کرنی
 کا عزم مصمم کرے اس سے زیادہ ندامت میں غرق ہو جانے سے ہمت پست ہو جاتی اور مایوسی
 احاطہ کر لیتی ہے جو انسان ذات کے فاصلہ کے لئے ہلک جڑوہ ہے تب ظاہر ہے کہ اگر ایک شخص کی

رائے عامہ کے مقابلہ میں حق ہو تو اس کو ایک لمحہ کے لئے بھی ندامت کے حرف سے اپنی رائے کو نہیں بدلنا چاہئے۔

اس لئے کہ اگر ہر صاحب رائے مخالفت کے خوف سے اپنی رائے ظاہر کرنے سے ڈرنے لگتا تو دنیا کبھی یہ ترقی کر ہی نہیں سکتی تھی، اس دنیا کی ترقی تو دراصل ان بہادروں اور بے جگروں ہی کے ہاتھوں ہوئی ہے جو وقت کی رائے عامہ کے خلاف علی الاعلان اپنی رائے ظاہر کرتے، اور اس کی پاداش میں ہر قسم کے مصائب بھیلے رہے ہیں،

الحاصل، آج بھی "قانون" اور "رائے عامہ" کا لوگوں پر بہت بڑا اثر اور غلبہ ہے، اور یہ دونوں اپنے رسوخ و نفوذ کے زور پر افراد کو اپنے حکم کے موافق عمل کرے گا عادی بناتے ہیں پس اگر یہ دونوں "صلح" اور "بہتر" ہیں تو ان کا اثر بھی اچھا پڑتا ہے درہ تلو قوم کے لئے ان کا اثر و رسوخ انتہائی مصرت کا باعث بن جاتا ہے۔

حقوق و فرائض

حق! جو شے انسان کے فائدہ کے لئے ہو وہ "حق" کہلاتی ہے اور جو اس کے ذمہ عائد ہو اس کا نام "فرض" ہے اور یہ دونوں باہم لازم و ملزوم ہیں اس لئے ہر ایک حق ایک بلکہ دو "فرض" کا حامل ہوتا ہے پہلایہ کہ دوسروں پر اس کے "حق" کا احترام "فرض" ہے۔ دوسرا یہ کہ صاحب حق کا یہ "فرض" ہے کہ وہ اپنے اس حق کو اس عام اور جماعتی فلاح کے لئے

استعمال کرے، عموماً یہ دوسرا فرض لوگوں سے رہ جاتا ہے اس لئے کہ ان کی کوتاہی نظر صرف قانونی فرض کو تو پہچانتی ہے مگر آگے بڑھ کر اخلاقی فیصلہ کو نہیں دیکھتی غالباً اس لئے کہ قانون اپنے فرض کے لئے "جبر کرتا ہے" اور لوگوں کے لئے ضروری قرار دیتا ہے کہ وہ صاحب حق کے حق کا احترام کریں ورنہ اس کے پیچھے سزا موجود ہے لیکن وہ دوسرے فرض میں کوئی مداخلت نہیں کرتا، بلکہ اس کے نفاذ کو یا تو صاحب حق پر چھوڑ دیتا ہے اور یا پھر رائے عامہ کے حوالہ کر دیتا ہے مثلاً ایک شخص کسی شے کا مالک ہے تو اس کی ملکیت کا تقاضا ہے کہ کوئی شخص بھی اس میں مداخلت نہ کرے اور تصرف نہ کرے گویا یہ ایک "فرض" ہے جو اس سلسلہ میں دوسروں پر عائد ہوتا ہے، اب اگر کسی شخص نے بھی "فرض" کی خلاف ورزی کرتے ہوئے مداخلت یا تصرف کا اقدام کیا تو "قانون" اپنا حکم نافذ کرے گا اور مداخلت میں مداخلت آئے گا یا مجرم کو سزا دے گا لیکن یہاں ایک دوسرا "فرض" بھی ہے جو مالک پر عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ اس کو اپنی ملک میں جماعتی مفاد کے پیش نظر تصرف کرنا چاہئے پس اگر وہ اس فرض کی خلاف ورزی کرتے ہوئے جماعتی مفاد کے خلاف تصرف بجا کرے تو اس مقام پر وہ "قانون" کی گرفت سے آزاد ہے مگر "اخلاق" کی گرفت سے آزاد نہیں ہے اور "اخلاقی حکم" کی اطاعت اس کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ جماعتی مفاد کے خلاف تصرف سے باز رہے اور ایک لمحہ کے لئے بھی اس سے قطع نظر نہ کرے کہ اس کا اپنی ملکیت میں تصرف بھی جماعتی مفاد کے ساتھ وابستہ ہے غرض ایک

لے ہم نے اس جگہ "عموماً" کی قید اس لئے لگا دی کہ کبھی "قانون" پہلے فرض میں بھی دخل انداز نہیں ہوتا، مثلاً شوہر کا بیوی کے ساتھ محبت کے ساتھ پیش آننا وغیرہ کہ اس جیسے فرض میں قانونی مداخلت سے فائدہ کم اور نقصان بہت زیادہ ہے، اور کبھی دوسرے فرض میں مداخلت کر گزرتا ہے مثلاً خود کشی کرنے والے کو قانون سزا دیتا ہے۔

طرف اگر "قانون" یہ فیصلہ صادر کرے گا کہ مالک کو اپنی ملکیت میں ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہے تو دوسری جانب "اخلاق" یہ حکم دے گا کہ اس کا یہ تصرف جماعتی مفاد کے خلاف نادرست ہے۔

وہ حقوق کیا ہیں جو جماعت کے صدقہ میں حاصل ہوتے ہیں اور جن کا جماعتی فلاح و مفاد کے ساتھ تقید ضروری ہے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے اہم حقوق کا اجمال و اختصار کے ساتھ ذکر کر دیا جائے تاکہ حقیقت حال واضح ہو سکے۔

ہر ایک انسان کے لئے بہت ضروری ہے کہ جماعت کی مصلحت کو پیش نظر رکھے اس لئے کہ ملکیت کے یہ حقوق جو اس کو حاصل ہیں ان میں ذاتی مصلح پر جماعتی مصلح کو تفوق اور برتری حاصل ہے۔ گویا کہ وہ جماعت ہی کی خاطر اس کو عطا ہوئے ہیں البتہ اگر کوئی شخص جماعت سے الگ ہو کر تنہائی کی زندگی اختیار کرے تو پھر "حق" و "فرض" کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا۔

زندگی کا حق | ہر ایک انسان کو زندہ رہنے کا حق ہے "حقوق انسانی میں سب سے پہلا اور اہم حق ہے اس لئے کہ خالق زندگی نے اس کی حق تلفی خود اس کے لئے بھی جائز نہیں قرار دی جس کو یہ حق بخشا ہے خود کشی اسی لئے ممنوع ہے البتہ انفرادی زندگی کا یہ حق اجتماعی زندگی پر قربان ہوتا ہو تو قربان کر دینا چاہئے اس لئے کہ جماعتی حیات ہی پر انفرادی زندگی کا مدار ہے اور گزشتہ سطور سے واضح ہو چکا ہے کہ شخص دُفرد کو حقوق کے نام سے جو کچھ بھی ملا ہے وہ جماعتی حقوق ہی سے مستفاد ہے اور جماعتی حیات کی حفاظت کا یہ مطالبہ اگرچہ سب ہی پیش آتا ہے کہ ایک جماعت دوسری جماعت پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے اس کی حیات اجتماعی کا خاتمہ کر دینا چاہتی ہو اور یہی وہ جماعتی حق ہے جو "جہاد کی شکل میں سامنے آتا ہے۔"

غرض اس خاص صورت کے علاوہ باقی تمام حقوق سے زیادہ تلاش حق "اپنی زندگی کا حق" ہے جو کسی طرح قربان نہیں کیا جاسکتا۔

اگرچہ یہ حق ایک صاف اور واضح حق ہے مگر بعض غیر متقدم اقوام بھر بھی اس سے نا آشنا رہی ہیں، یہی وجہ ہے کہ عرب کے بعض قبائل اپنی بیٹیوں کو عمار کے خوف سے "زندہ درگور" کر دیا کرتے تھے، اور افلاس کے ڈر سے اولاد ہی کو زندہ دفن کر دیتے تھے۔ اسی طرح بہت سی اقوام، جنگ کے قیدیوں کے لئے قتل کے علاوہ اور کوئی صورت جائز ہی نہیں سمجھتی تھیں۔ اور بعض قوموں میں "کافی متقدم ہونے کے باوجود" ہمیشہ زندگی کا حق خطرہ ہی میں رہتا ہے مثلاً وہ قومیں جو جوع الارض کی ہوس میں ہمیشہ جنگ دیکھا رہی کو ضروری سمجھتی ہیں بیساکہ یورپین اقوام۔

کاش یہ انسان زندگی کی صحیح قدر قیمت جانتے اور
اُن کی ترقی اُن کو اس حق کی "اصل حقیقت" تک پہنچانے میں کامیاب ہو گئی ہوتی تو وہ کبھی ان اغراض فاسدہ کے لئے جنگ نہ کرتے، اور جنگ کی طرف مائل نہ ہوتے۔
یہ بات بھی قابلِ فراموش نہیں ہے کہ زندگی کا یہ حق، تمام افراد کے لئے اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک اُس قوم کی معیشت کے سامان وسیع اور فردوں تر نہ ہوں۔ اسی بنا پر "حق حیات" کے ضمن میں ایک اور حق بھی پیدا ہو جاتا ہے اور وہ "اسباب معیشت کے حصول کے لئے جہد و جہد کا حق" ہے۔

اس لئے علماء سیاست و علماء اقتصاد کا فرض ہے کہ وہ اس موضوع پر بحث کریں یعنی یہ غور کریں کہ "معیشت کے مسائل کیا ہیں اور "جماعت" کے لئے اُن کی فراوانی کس طرح کی جاسکتی ہے۔

”زندگی کا حق“ بھی دوسرے حقوق کی طرح دو فرض کو مستلزم ہے، اُن میں سے ایک فرض صاحب حق کا ہے کہ اپنی زندگی کی حفاظت کرے، اور اس کو ایسے بہترین کاموں میں لگانے جو اُس کے اور دوسرے انسانوں کے لئے مفید ہوں۔

اور دوسرا فرض، لوگوں کے ذمہ ہے کہ وہ ہر فرد کی زندگی کے حق کا احترام کریں، اور اُس پر دست اندازی نہ کریں۔

اور جب کہ یہ ”حق“ تمام حقوق سے زیادہ مقدس ہے تو جو شخص بھی قتل، یا دوسرے ذریعہ سے اس پر دست درازی کرتا ہے وہ سب سے بڑے جرم کا مرتکب ہوتا، اور بہت سخت سزا کا مستحق بنتا ہے بلکہ بسا اوقات ”اُس کے حق زندگی“ کو چھین لینا ہی مستقل حق بن جاتا ہے۔

ولکم فی القصاص حلیۃ اور تمہارے لئے قتل کی پاداش میں قتل کو

یا اولی الا لباب اندہی زندگی کے لئے صاحب عقل بصیر انسانو

وقالتوہم حتی لا تلکون فتنۃ وکین راور دشمنان دین دامن کے ساتھ لڑ رہی

الدین کلہ للہ نا اگر فتنہ و فساد مٹ جائے اور دین خدا کیلئے بچا

حق آزادی ”زندگی کے حق“ کے بعد دوسرا ”حق آزادی“ کا ہے مگر آزادی ایک ایسا

بچیدہ لفظ ہے جو مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لئے پہلے اس کی تعین و تحدید مناسب ہے

آزادی مطلق انسان اگر ایک ارادہ کرے اور ارادہ کے مطابق جس طرح چاہے اُس کو

پورا کرے، اور اس کے ارادہ اور عمل دونوں میں کوئی حائل نہ ہو سکے، اور جس طرح اُس کی مرضی

ہو بے روک ٹوک کر گذرے۔ اس کا نام ”آزادی مطلق“ ہے

یہ آزادی صرف ”اللہ تعالیٰ“ کا حق ہے کیونکہ اُس درگاہ میں نہ کسی کے ارادہ کی تاثیر کا

اثر ہے اور نہ کسی عامل کی قوتِ عمل کا۔ اُس کا فیصلہ سب پر حاوی، اُس کی تنفیذ بے قید،
 ہے اور اس کے ارادہ و فعل میں دوسرے کے دخل کی مطلق گنجائش نہیں ہے
 ان اللہ یحکم ما یرید بیشک اللہ جو چاہتا ہے اور جس چیز کا ارادہ کرتا
 ہے اُس کا حکم نافذ کر دیتا ہے۔

اس لئے جب ہم انسان کی آزادی پر بحث کریں تو اس جگہ یہ معنی کسی طرح نہیں لے سکتے
 انسان کے لئے تو وہ آزادی مقید ہی ممکن ہے اور موزوں بھی۔ چنانچہ اس آزادی کی تعریف
 فرانس کے مشہور انسانی حقوق کے اعلان (۱۷۸۹ء) میں اس طرح کی گئی تھی۔

انسان کے لئے ان تمام اختیارات کی آزادی جو دوسروں کیلئے نقصان کا باعث نہ ہو
 اسی کے قریب ہر برٹ اسپنسر کا یہ قول ہے

برایک انسان اپنی مرضی اور عمل میں آزاد ہے بشرطیکہ وہ دوسرے انسانوں کی
 آزادی پر درست درازی نہ کرے جو اُسی کی طرح اُن کو بھی حاصل ہے۔

ان دونوں کا حاصل ایک ہی ہے وہ یہ کہ تمام انسان "آزادی" کے حق میں مساوی
 ہیں اور ہر ایک شخص کو اپنی مرضی و عمل میں اُس حد تک آزادی حاصل ہے جس حد تک وہ دوسروں
 کی آزادی میں خلل انداز نہ ہو۔

اور بعض علماء اخلاق نے اس طرح اس کی تعریف کی ہے۔

ہر ایک انسان کو کسی قسم کی مداخلت کے بغیر اپنی مرضی کے مطابق ترقی نفس کا حق
 حاصل ہے مگر یہ کہ جاہلی ضرورت یا خود اُس کے اپنے خیالات کی ضرورت اس
 مداخلت کی داعی ہو مثلاً ہے شعور (معتد) کو معاملات میں بروک دینا۔

بہر حال یہ "حق" مطالبہ کرتا ہے کہ انسان کے ساتھ انسان کا سامنا کیا جائے،

مال و متاع کا سامنا نہ کیا جائے، اسی وجہ سے غلامی، استبداد اور تسخیر، جیسے امور کے خلاف آواز بلند کی جاتی ہے

اس مرحلہ تک پہنچ جانے کے بعد اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آزادی کے صحیح تصور کو ذہن میں لانے کے لئے اول اس کی اقسام کو بیان کیا جائے اور پھر ہر ایک کی تفصیلات کو زیر بحث لایا جائے

”حریت اور آزادی“ کا جن مواقع میں استعمال ہوتا ہے ان میں سے اہم یہ ہیں۔

(۱) آزادی مطلق۔ یہ ”غلامی“ کی ضد ہے۔ یوں کہا کرتے ہیں یہ آزاد ہے اور یہ غلام
(۲) آزادی اقوام۔ اس کا مفہوم اپنی حکومت کا ”استقلال“ اور اجنبی حکومت کے غلبہ سے ”آزاد“ رہنا ہے۔

(۳) شہری آزادی۔ کسی شخص کا اپنی ذات اور اپنی ملکیت کے بارہ میں دوسروں کو ظلم و تعدی سے بے خوف اور محفوظ رہنے کا نام ہے۔ آزادی کی یہ قسم رائے کی آزادی، تقریر و تحریر کی آزادی، اور اپنی ملکیت میں تصرف کی آزادی سب کو شامل ہے۔

(۴) سیاسی آزادی۔ انسان کو یہ حق ہو کہ وہ ملکی حکومت میں حق رائے دہی کے ذریعہ انتخاب وغیرہ میں آزادانہ حصہ لے سکے۔

پہلی قسم | آزاد اور غلام کا فرق ایک روشن حقیقت ہے اس لئے اس ”نوع“ کی شرح کے لئے کسی طویل کلام کی حاجت نہیں ہے۔

قدیم زمانہ میں غلامی کا رواج عام تھا، اور اس کو آج کی طرح معیوب نہیں سمجھا جاتا تھا حتیٰ کہ یونان کے بڑے فلسفی ارسطو نے بھی اپنی رائے کا اظہار غلامی کی حمایت ہی میں کیا ہے، کہتا ہے۔

بعض آدمی فطری طور پر اپنے حالات میں حسب مشارق تصرفات کرنے پر قادر نہیں ہوتے
 ان کے لئے یہی بہتر ہے کہ وہ "غلام" رہیں اور ان کے آقا ان کے مصالح کے کیصل ہوں
 مگر موجودہ دور میں یہ طے شدہ قوں ہے کہ "آزادی" ہر انسان کا "فطری حق" ہے یا پوچھ کر یہ ایک
 ایسا حق ہے جو انسان کی پیدائش کے وقت سے ہی انسان کے لئے خدا کا عطیہ ہے۔
 تمام انسانی دنیا نے "آزادی" کو دو درجہ سے فطری حق مان لیا ہے اور اس حق کو
 سب کے لئے سب انسانوں نے بخش دیا ہے۔

اول یہ کہ "آزادی" کا جذبہ ہر ایک انسان کا فطری تقاضا ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر آزادی نہ حاصل ہو تو کوئی انسان اپنے حالات کی درستگی و اصلاح ہرگز نہیں
 کر سکتا، یعنی وہ کسی چیز کا جواب دہ نہیں ہو سکتا جب تک آزاد نہ ہو، بلکہ آزادی کے بغیر وہ انسان ہی نہیں کہہ لیا جاسکتا
 اگرچہ یہ مشاہدہ ہے کہ بعض غلاموں کی زندگی از و نعم اور رفاهیت میں لاکھوں آزاد انسانوں سے
 بہتر اور عمدہ حالت میں بسر ہوتی ہے کیونکہ آزاد مزدور سے شاہی غلام کی عیش پسند زندگی کا کیا مقابلہ اگر
 شاذ و نادر ہی کوئی ایسا شخص ملے گا جو اس ناز و نعم کی غلامی پر اپنی تکلیف دہ آزادی کو قربان کر نیکی لئے تیار ہو جائے
 کبھی یہ آزادی مصیبت و کلفت کی تعلیم کا ہنظر آئے گی لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ مدرسہ
 ہے جو "باوجود این و آن" انسان کو صحیح انسان بننا سکھاتا ہے۔

اسلام کا نظریہ | اس مسئلہ کی اصلاح کے سلسلہ میں سب سے پہلے اسلام نے پیشقدمی کی اور اس نے
 ان تمام وحشیانہ طریقہ ہائے غلامی اور غلاموں کے ساتھ ظالمانہ طرز عمل کو مٹا کر تمام عالم میں اس جاری رسم کے
 متعلق آقا و غلام کے باہم مساویانہ طرز و پیمانہ اور حسن سلوک کی اس طرح تعلیم دی اور مفاسد کی اصلاح کی کہ
 غلام، آقا کے خاندان کا جز اور شریک زندگی بن گیا، حتیٰ کہ بہت سے آزاد شدہ غلام خاندانوں کے نسب، آقا کے
 نسب ہی کے ساتھ منسوب ہونے لگے، اور بہت سے غلاموں نے غلامی کی بجائے آفاقی کی۔

جائز ہے؟ تو قانون اور اخلاق دونوں کی جانب سے یہی جواب دیا جاتا ہے کہ "امن عامہ" اور "حفاظت جماعت انسانی" کا تقاضہ یہی ہے کہ جو شخص اپنے ان حقوق کو صحیح طریق پر استعمال نہ کرے اس کو اس حق سے محروم کر دیا جائے اور یہی عین عدل و انصاف ہے لیکن جب یہی جواب "اسلام" کی جانب سے ان "باغیوں" کے لئے دیا جاتا ہے تو نہ معلوم بھروسہ کیوں وسعت نظر، عدل و انصاف، اور حق کو نشی، کی بجائے کوتاہی نظر، ظلم اور ناحق کو نشی بناتا ہے؟ اسلام میں اس مخصوص و محدود "غلامی" کے جواز کے متعلق یہ بھی واضح رہنا ضروری ہے کہ یہ مسئلہ شریعت اسلامی کی اصطلاح میں نہ فرض ہے نہ واجب، اور نہ مستحب و سنت بلکہ اجتماعی مصالح کے پیش نظر ایک "امر مباح" ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تسلیم جواز کے باوجود اگر اسلامی مصالح اور جماعتی مصالح کی بناء پر عملاً اس کو ترک کر دیا جائے تو یہ بھی درست ہے اور بغیر کسی روک ٹوک کے ایسا کیا جاسکتا ہے بلکہ بعض اوقات "مصالح امت مسلمہ" کے پیش نظر اس کا ترک کر دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اسی لئے ان باغی قیدیوں کے لئے اسلام نے متعدد طریقہ ہائے عمل کو مباح قرار دیلے۔ مثلاً احسان کر کے مفت چھوڑ دینا۔ زبردستی سے کر چھوڑ دینا، تعلیم کو معاوضہ قرار دے کر آزاد کر دینا، یا جان بخشی کر کے قید و بند میں رکھنے یعنی غلام بنانے پر قناعت کرنا اور سلب آزادی کے علاوہ باقی تمام انسانی حقوق سے بہرہ ور رکھنا۔

بہر حال اسلامی نقطہ نظر سے اس مسئلہ کی "روح" یہ ہے کہ وہ جنگ کے مخصوص حالات میں اپنے باغی قیدی کے لئے اس سزا کو صرف جائز قرار دیتا ہے اور اس کے حق آزادی سلب کرنے کو صحیح سمجھتا ہے۔ لیکن وہ چونکہ اس کا بانی نہیں ہے اس لئے وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ اگر یہ طریقہ عمل دنیا میں جاری رہے تو ان وحشیانہ طریقہ عمل کے ساتھ نہ رہے جو اسلام

سے قبل اور بعد دم اور ایران جیسی متمدن اور مہذب حکومتوں تک میں رہا بلکہ اس اصلاحی شکل میں باقی رہے جو اسلام نے اگر قائم کیں، یعنی سلب آزادی کے علاوہ تعلیم، تربیت اخلاقی کٹر، بود و ماند، معیشت و معاشرت غرض تمام انسانی حقوق میں وہ آقا کا شریک زندگی بن جائے۔

اور اس کے ساتھ ساتھ اپنے پیروں کو ان کی "آزادی" کے لئے قدم قدم پر ترغیبات کا ذخیرہ بھی جمع کرتا، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و عمل سے اس کی تصدیق کرتا جاتا ہے حتیٰ کہ بعض جرائم کی پاداش (کفارہ) میں آزادی غلام و جاریہ کو فرض تک قرار دیتا ہے۔

اور اگر حالات و واقعات ایسی صورت اختیار کر لیں کہ "اسلامی حکومت" اس طرز کو ترک کر کے بیان کردہ دوسرے طریقے اپنے عمل میں سے کسی عمل کو سزا کے لئے تجویز کرے تو (حق جواز کو محفوظ رکھتے ہوئے) اسلام اس کو ایسا کرے کی اجازت دیتا ہے۔ اور غلامی کی بقا اور اس کا دوام اسلامی فریضہ قرار نہیں دیتا۔ علم اخلاقی کے اس سبق میں یہ اضافہ شاید بیجا نہ ہو کہ اسلام میں غلامی کی حقیقت کی وضاحت کے بعد ایک مبصر کو یہ کہنے کا حق ہے کہ اس اباحت و جواز نے درحقیقت غلامی کے انسداد میں بہت بڑا حصہ لیا اس لئے کہ اگر اسلام نے اپنے دور حکومت میں غلامی کو قطعاً حرام قرار دیا ہوتا تو آج یہ غلامی زیادہ سے زیادہ بال و پر کے ساتھ دیو سیاہ بن کر حاوی نظر آتی فرق صرف یہ ہوتا کہ دوسری قومیں تو آزاد رشتیں اور صرف مسلمان ہی "غلام" کے لقب سے ملقب ہتے تو گویا ایسے دور میں جبکہ "غلام" انسان کہلانے کا بھی مستحق نہیں تھا اور دنیا میں ہر ایک قوم کسی نہ کسی اسلوب سے "غلامی" کو سماج کا لازمی عنصر قرار دیتے ہوئے بھی اگر اسلام اپنی اخلاقی اور سماجی زندگی میں اس کا کبیر

انکار کر دیتا تو ظاہر ہے کہ دنیا میں مسلمانوں کے سوا کوئی قوم غلام نظر نہ آتی۔

نیز تاریخ اس کی شاہد ہے کہ اسلام نے جس قسم کے شرائط اور حدود کے ساتھ اس مسئلہ کو اصلاحی شکل میں مبلج رکھا ہے اُس کے نتائج میں سینکڑوں اور ہزاروں غلام، کردار آزاد مسلمانوں کے نہ صرف حقوق میں مساوی رہے بلکہ اُن کے مذہبی و سیاسی ہادی و قائم بنے۔ اور فرید برآں یہ کہ قرآنی مطالب، حدیثی روایات اور فقہی اقوال میں اسلامی شریعت کے مدار قرار پائے اس لئے اسلام کے اخلاقی کردار میں آج کے مقابلہ میں بھی "آزادی مطلق" علاوہ کما حقہ موجود ہے اور آزادی مطلق کا وہ دعویٰ جو آج یورپ کے علم اخلاق میں زریں حررت سے لکھا نظر آتا ہے قومیت کے نام پر دوسروں کی غلامی کے ساتھ کس درجہ مطابقت رکھتا ہے اس کا جواب نکلا، یورپ ہی دے سکے توں تو دے سکے ہوں در نہ تو اپنی نظر کا دوسرا ہی خیال ہے۔

آزادی اقوام جس طرح ایک شخص کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنی ذات کا خود ہی مالک و سردار ہو اسی طرح "جماعت" یا "قوم" کی بھی یہ آرزو ہوتی ہے کہ وہ اپنی جماعتی آزادی سے فائدہ اٹھائے اور آپ ہی اپنے اور پر حکومت کرے اور اگر مجبور کن حالات میں اُس پر غیر کا حکم نافذ ہوتا ہے تو وہ اُس کو اپنی انتہائی ذلت و رسوائی محسوس کرتی ہے۔

اگر ہم سے یہ سوال کیا جائے کہ دو یا چند مختلف قومیں متحد ہو کر اس طرح ایک کیوں نہ ہو جائیں کہ گویا ایک دوسرے کا جز ہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ ایک "بنیاد" پر قائم ہے وہ یہ کہ اگر دو قومیں، مذہب، نسل، زبان، رسم و رواج، فکر و شعور، رجحانات، اور منافع میں متحد و متفق ہیں تو ان دونوں کا ایک جسم کی طرح ہونا بیشک مضر نہیں ہے اور گویا وہ ایک قوم ہی کی دو شاخیں ہیں مثلاً

انگلستان اور آسٹریلیا،

اور اگر مذکورہ بالا کل یا بعض امور میں دونوں قومیں مختلف ہوں تو اُس وقت ایک کا دوسرے کے ماتحت ہونا سخت مصرت رساں ہے، اور اس صورت میں محکوم قوم کے لئے ”آزادی“ ہی بہترین چیز ہے جیسا کہ انگلستان اور مصر یا انگلستان اور ہندوستان کا معاً کون کر سکتا ہے کہ محکومیت کے بعد محکوم قوم کو ”استقلال“ راست نہیں آتا اور ”آزادی“ بے اثر رہتی ہے۔ نہیں بلکہ اس کا عظیم الشان فائدہ ہے، اس کی مثال تو ایسی ہے جیسا کہ کسی کے سینے سے پتھر کی سل ہٹالی جائے، یا کسی کے اختیارات و تصرفات سے رکاوٹ دور کر دی جائے۔

البتہ جب تصرف سے روکے ہوئے انسان کو تصرف کا اختیار مل جاتا ہے تو وہ شروع شروع میں کچھ غلطیاں بھی کرتا ہے لیکن بائیں ہمارے لئے بہتر راہ یہی ہے کہ وہ آزاد ہو، اس لئے کہ وہ اس طرح اپنے حالات کی طرف متوجہ ہوگا، اور جو ابدہ بننے کے قابل ہو سکے گا، اور یہ کہ اگر وہ تصرفات میں ”آزاد“ ہو جائیگا تو اپنے نفس کی تکمیل کے لئے اُس کی جستجو بڑھ جائے گی، اور یہ محسوس کرنے لگے گا کہ وہ یقیناً ایک ”انسان“ ہے۔

تاریخ اقوام شاہد ہے کہ قوموں کا یہی حال رہا ہے کہ جب اُن کو آزادی (استقلال) نصیب ہوتی ہے تو وہ اپنی مسئولیت کو محسوس کرتی ہیں اور اپنی موجودہ حالت کو بہتر سے بہتر بنانے کے لئے جدوجہد کرنا اُن کی زندگی کا مقصد بن جاتا ہے اور جب اُن کو یقین ہو جاتا ہے کہ اُن کی تمام کوششوں کا ثمرہ خود اُن ہی کے لئے ہے تو پھر اُن کی جدوجہد بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔

محکومی اور غلامی کے نتائج و ثمرات بد ہیں سے یہی کیا کم ہے کہ جب دو قومیں

دردِ عن بھرا ہے اُس نے بلاشبہ عالمگیر انسانی وحدت کے نظریہ کو سخت نقصان پہنچایا ہے اور زبردست اقوام کی ظالمانہ حاکمیت کے ہاتھوں زبردست اقوام کی تباہی اسی کا نتیجہ ہے اس کے برعکس اسلام نے اس سلسلہ میں جو اساس و بنیاد قائم کی ہے وہ "عالمگیر اتحادی" ہے۔ اُس کی نگاہ میں یہ اخلاقی برتری نہیں ہے کہ اول ملکی، عسبی، نسلی، اورسانی اعتبارات سے انسانوں کو انسانوں سے جدا کر دیا جائے اور پھر اُس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے کہ اُن کے باہم سیاسی، اقتصادی اور معاشرتی نظام میں تصادم و کشمکش پیدا ہو بلکہ اخلاقی برتری کی موثر شکل یہ ہے کہ تمام انسان "وحدتِ فی" کے افراد بن جائیں اور اگر وہ اپنے آزادی خیال و فکر کی بناء پر اس کا فرد بننا پسند بھی کریں تو اپنے مذہب میں آزاد رہتے اس "وحدتِ فی" کے اُن سیاسی افکار کے ساتھ اشتراکِ عمل کریں، جن میں عدل و انصاف اور انسان کی ہر قسم کی آزادی کو اساس و بنیاد کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ اور صرف "ظلم اور فتنہ" کے السداد کے علاوہ کسی صورت میں دوسروں کی آزادی میں مداخلت جائز نہیں رکھی گئی۔

شہری آزادی | جب تک کوئی قوم، شہریت اور مدنیت کو پوری طرح اختیار نہ کر چکی ہو اُس کا کوئی فرد شہری آزادی سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا، اسی بنا پر وحشی اقوام "جن کا ہر ایک فرد اپنی جان کے قتل، مال کی چوری، ملکیت پر ڈاکہ، کے لئے ہر وقت غیر محفوظ رہتا ہے" شہری آزادی کے حقوق سے محروم رہتی ہیں۔

لیکن جب انسان "مدن" کی طرف بڑھتا ہے تو ہر قوم کے ہر ایک فرد کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ حکومت کے سامنے وہ اپنا دفاع کر سکے اور وہ اس بات سے بے خوف رہے کہ شہری قوانین کے بغیر زندہ جیل میں ڈالا جائے گا "نہ حوالہ دیا گیا نہ رکھا گیا"

اور نہ دوسری کسی قسم کی سزا کو پہنچے گا، اور یہ کہ "شہری قانون" کے خلاف نہ اس پر دست درازی کیجا سکتی ہے اور نہ مال کے لالچ یا کسی حاکم و امیر کے انتقام کی وہ بھینٹ چڑھ سکتا ہے آزادی کی یہ قسم مندرجہ ذیل امور کو شامل ہے۔

(۱) رائے کی آزادی۔ انسان کو یہ حق ہونا چاہئے کہ اپنے اعتقاد کے مطابق کسی شے کے فیصلہ کرنے میں وہ آزاد ہے کیونکہ فہم و تدبیر غور و فکر، اور کسی شے پر صحیح یا غلط لگائے کا حکم کسی خاص گروہ کی دراشت نہیں ہے بلکہ ہر شخص کو یہ حق ہے کہ جس چیز کے متعلق وہ صحیح یا غلط

..... ہونے کی رائے رکھتا ہے۔ اگر اس کے لئے اس کے پاس دلائل اور براہین موجود ہیں۔ تو وہ اس کے کہنے اور لکھنے میں آزاد ہو، اگر ج اس کی یہ رائے قائمین اور رہنمایان قوم کی رائے کے خلاف ہی کیوں نہ ہو یہ اس لئے کہ ہر شخص ہر ایک "حق" سے آگاہ نہیں ہے سو اگر ہم لوگوں کو تقریر و تحریر کے ذریعہ انکار و خیالات کے ظاہر کرنے سے روک دیں گے تو اس طرح ان کی باتوں میں سے صحیح رائے اور سچی فکر سے بھی محروم رہ جائیں گے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہم اس قدر سہل انکار کی ضرورت اختیار کریں کہ ہر شخص کو اپنے خیال کے ظاہر کرنے کے لئے تقریر و تحریر کی آزادی رہے اس کے بعد ہمارا فرض ہے کہ ان باتوں پر خوب رد و قدح اور تملیل و تخریب کرنے کے بعد صحیح یا فاسد رائے کو واضح کریں حتیٰ کہ حق غالباً جائے اور لوگوں پر "حقیقت" روشن ہو جائے (ب) اجتماع و تقریر کی آزادی۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ انسانوں کو جلسہ اور تقریر کی آزادی حاصل ہو، البتہ اگر اس سے امن عامہ میں خلل پڑتا ہو تو صرف اسی پر ہر پرمانعت کی ضرب لگائی جائے جو حقیقتاً مضر اور امن عامہ کے خلاف ہے ورنہ امن عامہ

کو آڑ بنا کر کسی کو اس حق سے محروم نہ کیا جائے۔

(ج) پریس کی آزادی۔ اس سے مقصد یہ ہے کہ اخبارات و رسائل یعنی صحافت کی آزادی میسر رہے، اور قانون عام کی پابندیوں کے علاوہ فرید اس پر کوئی اور پابندی عائد نہ کی جائے، اور عام شہری محکموں کی قوت تصرف کے علاوہ کوئی اور قوت و قانون اس پر کارفرما نہ ہو۔ اور ”حق صحافت“ اس لئے بھی آزاد ہونا چاہئے کہ یہ حکومت اور رعایا کے درمیان بہت بڑا ذریعہ اور وسیلہ ہے، یہ رعایا کو ان کے حقوق و فرائض سکھاتی ہے اور قوم کے رجحانات کی جانب حکومت کو متوجہ، اور نظام حکومت کے نقائص کو ظاہر کرتی ہے اس میں تمام طبقات کے انکار اور آراء کا خلاصہ ہوتا ہے اور وہ ایک ”معروضہ“ ہے جس میں قوم کی آراء پیش کی جاتی ہیں اور اس سے حکومت و رعایا فائدہ اٹھاتے ہیں مگر ساتھ ہی اہل صحافت کا بھی فرض ہے کہ وہ اس کو ذاتی کشمکش اور پست انداز تحریر کا آلہ نہ بنائیں اس لئے کہ یہ دونوں باتیں نہ صرف غیر نفع بخش بلکہ سخت مضرت رساں ہیں اور اجتماعی ذہنیت کے لئے سبب قاتل ہیں۔

سیاسی آزادی | اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر انسان کے لئے ”اپنی شہری حکومت“ میں کچھ نہ کچھ حصہ ضرور ہو، پس اگر کسی قوم پر کسی شخص یا جماعت کے ذریعہ اس طرح حکومت کی جائے کہ وہ شخص یا جماعت، قوم کی رائے سے منتخب ہو کر حکمران نہ بنے ہوں تو وہ قوم ”سیاسی آزادی“ کے حق سے محروم ہے، قوم اسی وقت اس سے بہرہ مند سمجھی جائیگی جبکہ اس کے افراد خود اپنے میں سے اس کام کے لئے نمائندے منتخب کر سکیں۔ اور انہی نمائندوں کو یہ حق حاصل ہو کہ وہ قوم کے لئے قانون بنائیں یا کسی قانون کو مسترد کریں۔

اس کو ”حریت و آزادی“ اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب قوم کے منتخب نمائندے

ہی قانون کو بنانے والے، اور قوم کے حالات کو سنوارنے والے ہونگے تو یہ کہا جاسکے گا:
کہ قوم خود ہی اپنے ارادہ و اختیار سے یہ سب کچھ کر رہی ہے۔ اور یہی
آزادی کے معنی ہیں۔

اور اس کے برعکس اگر ان کے واضح قوانین اور ان کے حالات کے کفیل، خود
ان کے اپنے منتخب نمائندے نہ ہوں تو ان کے اعمال کسی طرح قوم کے ارادی اور اختیاری
اعمال نہیں کہلائے جائیں گے، بلکہ قوم کو اس حالت میں مجبور و مضطر کہا جائے گا،
”اور جبر و اضطراب آزادی کی ضد ہیں“

اُنیسویں صدی سے پہلے ملکی حکومت میں مخصوص جماعتیں شریک کار رہتی تھیں
جیسے کہ ”پادشاہ اور دربار“، ”گرا نیسوس“ صدی میں پھر یہ ”حق انتخاب“ عام ہو گیا اور اتحاد کی
ملکوں میں ہر اس شخص کو جو اہمیت رکھتا تھا یہ حق دیدیا گیا۔

اور بیسویں صدی کے آغاز سے آج تک یہ حق عورتوں کو بھی بعض اتحادی ملکوں
میں دیا جاتا ہے۔ اور انگلستان اور بعض دیگر ممالک میں بھی یہ طریقہ رائج ہو گیا ہے۔

اور شہری آزادی سے بہرہ مند ہونے کے لئے ”سیاسی آزادی“ بہت ہی قریب
پسیدہ ہے، اس لئے کہ جب قومی حکومت کی ”باگ“ خود قوم کے افراد کے ہاتھوں میں
ہوگی تو وہ ایک یا متعدد افراد کے ”استبداد“ سے محفوظ ہو جائے گی جس کے ذریعہ اس
کی صحافتی اور خطابی آزادی کو سلب کیا جاتا ہے۔

بہر حال ان تفصیلات سے ”حق آزادی کا مسئلہ“ بخوبی واضح ہو جاتا ہے
کیونکہ انسان کے لئے آزادی کے بغیر نفس کی تکمیل، اخلاق کی ترقی، اور مقصد عظمیٰ تک
رسائی، قطعاً ناممکن ہے، بلکہ صحیح معنی میں اس کا ”انسان“ بننا ہی محال ہے۔ لوگوں نے

اس "حق" کو بہت زمانہ کے بعد سمجھا ہے حتیٰ کہ "حق حیات" کے بھی بعد اس کے سمجھنے کی ذہن آئی، حالانکہ ایک زمانہ سے جنگی قیدیوں کا قتل، اور اولاد کا زندہ درگور کرنا، متردک ہو چکا تھا لیکن غلامی ابھی تک جاری ہے اور اس کا انسداد ابھی نہیں ہوا ہے، یعنی باوجودیکہ شخصی غلامی کا دور ختم ہو گیا لیکن زمانہ ابھی تک بھی آزادی کی جملہ اقسام سے کما حقہ بہرہ مند نہیں ہے اور قومی و جماعتی غلامی کا اقدام شخصی غلامی سے بھی زیادہ خطرناک صورتوں میں جاری ہے اور مہذب اور متمدن یورپین حکومتوں پر اس کی ذمہ داری سب سے زیادہ ہے یہ شخصی غلامی پر تو حرف گیری کرتی ہیں مگر قوموں کو غلام بنانے میں پیش پیش ہیں۔

آج بھی بہت سی محکوم قومیں مسلسل اپنی آزادی (استقلال) کیلئے جدوجہد میں مصروف ہیں اور اس کا انکار ناممکن ہے کہ اگرچہ افراد و اشخاص کی غلامی کا رواج جاتا رہا لیکن قوموں کی غلامی کی مذموم رسم آج تک قائم ہے۔

اسی طرح دوسری دو قسمیں یعنی "سیاسی آزادی" اور "شہری آزادی"

باوجودیکہ اقوام کی رفتار ان سے مستفید ہونے میں مختلف ہے تاہم یہ دونوں اس اعلیٰ معیار پر آج بھی نہیں پائی جاتیں جو ان کا درجہ معراج اور کمال ترقی ہے، اور دنیا، اس حق کے حصول کے لئے بہت آہستہ آہستہ چل رہی ہے، اور اس سلسلہ میں انھوں نے صرف کثیر کے بعد بھی بہت تھوڑا فائدہ اٹھایا ہے تاہم ترقی یافتہ اقوام کے علاوہ اس آزادی کے حصول کیلئے دوسری کسی قوم سے اس قدر صرف کثیر کی توقع نہیں ہو سکتی اور اسی لئے انکی نگاہ میں حاصل شدہ کی حفاظت کیلئے زیادہ سے زیادہ قیمت لگا دینا ضروری سمجھا جاتا ہے

واقع رہے کہ گذشتہ حقوق کی طرح یہ "حق" بھی "دفعہ فرض" کے درمیان محصور ہے۔

ایک فرض جماعتوں اور حکومتوں پر عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ آزادی کے مسئلہ میں فرد کے حق کا احترام کریں، اور اس کے حالات میں کسی قسم کی مداخلت نہ کریں "مگر یہ

کہ مصلحت عامہ، یا جماعتی ضرورت، اس کی داعی ہو۔

پس وہ حکومتیں ہرگز اپنے فرض کو ادا نہیں کرتیں جو اخبارات و کتب کی طباعت و اشاعت میں رکاوٹ ڈالتی ہیں، اور سنسر کی اجازت کے بغیر جاری نہیں ہونے دیتی یا لوگوں کو تقریر کرنے، اور جلسے کرنے سے مانع آتی ہیں، یا افراد پر حملہ کرتی اُن کو قید و بند میں ڈالتی، اور اُن پر بغیر جرم لگائے، اور مقدمہ چلائے سزا دیتی ہیں۔

اور افراد اپنے فرض سے قاصر سمجھے جائیں گے، اگر وہ مقرر کو اس بات پر مجبور کریں کہ وہ ان کی رائے اور اُن کے قول کے خلاف تقریر نہیں کر سکتا، اور کسی مصنف کو تصنیف سے اور کسی اخبار کو شائع ہونے سے روکیں کہ وہ اُن کے اعتقاد و خیال کی ترجیح کے خلاف نہ تصنیف کر سکتا ہے اور نہ اخبار کی اشاعت کر سکتا ہے۔

وہ اپنے فرض کو ٹھیک ٹھیک اس روز ادا کرینگے کہ ”قول“ اور ”مہذب تنقید“ آزاد ہو جائے، اور صرف قوتِ دلیل ہی تسکین و اطمینان کا بہتر ذریعہ رہ جائے اور بس، علاوہ ازیں ہر فرد و شخص کے لئے ضروری ہے کہ اُس کو اپنی آزادی کا بھی شعور ہو، اور دوسروں کی آزادی کا بھی، اور وہ یقین کرے کہ جس طرح اُس کو آزاد رہنے کا حق ہے اسی طرح دوسروں کی آزادی کا احترام بھی اُس پر واجب ہے۔

فرد کو اپنی آزادی اور اپنے اختیارِ کامل کے شعور کے ساتھ ساتھ اس کا شعور بھی ضروری ہے کہ وہ تنہا ہرگز زندہ نہیں رہ سکتا، بلکہ وہ قومی جسم کا ایک ”عضو“ ہے اور یہ کہ وہ قوم کی آزادی کے متعلق جوابدہ بھی ہے۔ کیونکہ افرادِ قوم میں ”آزادی کے شعور“ اور ”مسئولیت کے شعور“ کا نشوونما، اور اعتدال کے ساتھ ان کا وجود قریباً تمام کے خصوصی امتیازات میں سے ہے۔

اور دوسرا فرض خود صاحب حق پر عائد ہے۔ وہ یہ کہ اس عطیہ الہی "آزادی" کو غلط استعمال نہ کرے بلکہ اُس کو جماعتی فلاح و بہبود کے لئے کام میں لائے۔ اور اگر وہ ایسا کرنے پر آمادہ نہ ہو اور اُس سے ناجائز فائدہ اٹھائے تو پھر اس کا یہ "حق" سلب کر لینے کے قابل ہے۔
ملکیت کا قول ہے۔

جو آزادی کا دلدادہ ہو اُس کو اس سے پہلے دانا اور پاک طبیعت ہونا ضروری ہے
وجہ یہ ہے کہ آزادی نہ فروخت ہوتی ہے اور نہ بخشی جاتی ہے بلکہ اُس کے حاصل کرنے کے لئے علیٰ جدوجہد، ایثار، قربانی، اور خوبی استعداد کی سخت ضرورت ہے۔
حق ملکیت | حق ملکیت "ملکہ حب ذات" کا قدرتی ثمرہ ہے نیز یہ حق انسان کو ترقی کی منزل تک پہنچانے میں مدد و معاون مہیا ہے اس لئے کہ اس کی قدرت سے باہر ہے کہ وسائل و ذرائع کی ملکیت کے بغیر دنیوی ترقی کی شاہراہ پر چل سکے۔
اس "حق ملکیت" کی اس لئے ضرورت پیش آتی ہے کہ جبکہ زندگی کے ذرائع تمام انسانوں کی خواہشات و رغبات کے لئے کفایت نہیں کرتے تو ان کے لئے انسانوں کے باہم مزاحمت شروع ہو جاتی ہے، اور "حب ذات" ہر شخص کو یہ توجہ دلاتی ہے کہ وہ اپنے نفس کو دوسروں پر ترجیح دے، یہی وہ نقطہ ہے جہاں "ملک" کا وجود سامنے آ جاتا ہے۔

ملک خاص و ملک عام | غور و فکر کے بعد "ملک" کی دو ہی صورتیں نظر آتی ہیں ملک خاص، مثلاً کسی شخص کا کتاب، مکان، یا لباس کا مالک ہونا، اور ملک عام
لے حق سلب کر لینے کا یہ نظریہ ہر قسم کی غلط استعمال میں عام ہے۔

مثلاً ریلوے، عجائب خانے، پبلک کتب خانے اور آثارِ قدیمہ کی ملک۔

ملکِ خاص اور ملکِ عام کی یہ تقسیم اس لئے پیدا ہوئی کہ ملکِ خاص کا منشاء تو صرف عام سے بچانا، اور خصوصی ضرورت کو پورا کرنا ہے اور ملکِ عام کا مفاد اس شے کو استبداد اور عام افادیت کی رکارڈ سے محفوظ رکھنا ہے اور یہ جماعتی مفاد کے لئے بہت اہم اور ضروری ہے۔

تو جس شے کی "ملکیت کا منشاء" خصوصی ضرورت، اور تدبیرِ خاص ہو وہاں ملکِ خاص "بہتر" ہے اور جس شے کی ملکیت عام فائدہ کی رکارڈ، اور شخصی یا جماعتی استبداد سے تحفظ، کی داعی ہو وہاں ملکیتِ عام "بہتر" ہے۔ پس جو لباس کہ انسان پہنتا ہے اور جو چیز کہ کھاتا ہے۔ اور جس مکان میں کہ رہتا ہے ان کے لئے صحیح یہی ہے کہ وہ اس انسان کی "ملکیتِ خاص" ہوں اس لئے کہ وہ ان ضرورتوں کا محتاج ہے، اور ان میں "مفاد عامہ میں رکارڈ" اور "استبداد" کا بھی خوف نہیں ہے۔

لیکن عجائب خانے (میوزیم)، شفا خانے یا سڑکیں، جیسی چیزیں اگر کسی خاص فرد کی ملکیت قرار دیدی جائیں تو ان کے بارے میں شخصی استبداد کی بھی کافی گنجائش ہے اور فرد کی جانب سے ان پر ایسی قیود لگانے کا بھی خطرہ ہے جو عوام کے لئے سخت مضر اور نقصان دہ ہوں۔ لہذا ان کے متعلق "عملِ خیر" یہی ہے کہ وہ رفاہِ عام کے لئے ہوں اور "ملکِ عام" شمار ہوں۔

دنیا میں کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں کہ ان کے لئے صاف اور مفید بات یہی تھی کہ وہ "قانون ملکِ عام" پر منطبق ہونے کی وجہ سے ملکِ عام میں داخل کی جائیں لیکن موجود زمانہ میں وہ کمپنیوں کے حوالہ کر دی گئی ہیں کہ وہ ان کا انتظام کریں۔ مثلاً واٹر ورکس کمپنی

(آب رسائی کی کمپنی) یا الیکٹرک کمپنی (برق رسائی کی کمپنی) وغیرہ

لہذا اس بات کی رکاوٹ کے لئے کمپنیاں پبلک کے ساتھ ظلم و استبداد نہ کرنے
پائیں، حکومت کو ان پر ایسی شرائط لگانا چاہئیں کہ جن کی رد سے ان کی شرح اجرت (ریٹ)
متعین ہو جائیں کہ اس سے زائد لیے گا ان کو کوئی حق نہ رہے اور مزدوروں کی تنخواہوں ان
کے کام کے اوقات کا تعین، اور ان کی آسائش و تربیت کا مکمل انتظام کیا جائے۔

قواب غور فرمائیے کہ جن اشیاء کو ہم "پبلک عام کہہ رہے ہیں وہ وہی ہیں جو حکومت
کی ملک "کہلاتی ہیں" اس لئے کہ حکومت، قوم کی "نائب" ہے لہذا وہ ان ملکیتوں میں جو
تصرفات اور اختیارات استعمال کرتی، اور ان کا نفاذ عمل میں لاتی ہے وہ حقیقت میں
قوم کے قائم مقام ہونے کی حیثیت سے کرتی اور کر سکتی ہے۔

لیکن چند چیزیں ایسی بھی ہیں جن کے متعلق "قوم" کے درمیان ملکیت عام، اور
"ملکیت خاص" کا اختلاف رہتا ہے، بعض کا خیال یہ ہے کہ وہ ملک عام میں داخل ہیں اور
بعض کہتے ہیں کہ ان کا تعلق ملک خاص سے ہے اور اس لئے ان کو افراد قوم میں تقسیم ہونا
چاہئے تاکہ وہ اس میں مالک نہ تصرف کریں، اس کی مثال زمین کاشت ہے۔

اس کے متعلق "اشتراکیت" کا خیال یہ ہے کہ "زمین" اور اس کی "پیداوار" جمہور
کی ملک ہے، اس سے نفع اٹھانے میں ہر شخص برابر کا حقدار ہے اور اس طرح وہ اس میں
ملک خاص کو تسلیم نہیں کرتے۔

افلاطون نے اپنی کتاب جمہوریت میں اسی کی تائید کی ہے۔ اس کا خیال یہ ہے
کہ حکومت کے لئے "مثلاً اعلیٰ" یہ ہے کہ ایسی حکومت ہو جس میں "پونجی" درآمدی ذرائع
آمدنی میں تمام افراد قوم مشترک ہوں، اور افراد کے لئے جدا جدا اس پر حق ملکیت حاصل ہو

مگر اسطو، اس کا مخالف ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ ”بہترین حکومت“ وہ ہے جس میں قوم کے افراد اپنی ضروریات و حاجات کی اشیاء میں جدا جدا ملکیت تام رکھتے ہوں لیکن اس ملکیت کے باوجود افراد قوم کو یہ جاننا ضروری ہے کہ وہ اپنی ملوکہ شے کو اس طرح استعمال کریں کہ اُس کا فائدہ جماعتی فائدہ بن سکے۔

دوسرے حقوق کی طرح ”حق ملکیت“ بھی دو فرض عائد کرتی ہے۔

ایک فرض لوگوں پر ہے، وہ یہ کہ فرد کی ملکیت کا احترام کریں اور چوری، یا لوٹ مار یا اسی قسم کے ذرائع سے اس پر دست درازی نہ کریں۔

دوسرا فرض مالک پر عائد ہے اور وہ یہ کہ ملوکہ شے کو بہتر طریقہ پر استعمال کرے اور ذاتی فائدہ کے ساتھ ساتھ ضروری طور پر جماعتی فائدہ کو مد نظر رکھے۔

اور اگر بعض دوسرے آدمی ہماری ملوکہ شے کے ہم سے زیادہ حاجتمند ہوں اور اُن میں یہ قدرت بھی ہو کہ وہ اس کا استعمال ہم سے بھی زیادہ بہتر طریقہ پر کریں گے، تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اشیاء کریں اور اُن کو اُس کے استعمال کی اجازت دیں،

مثلاً ہمارے پاس گاڑی یا جہاز ہے اور ہمارا ہمسایہ ایسا مریض ہے کہ اُس کو طبیب کے پاس عجلت سے بھیجنے کے لئے اُس گاڑی یا جہاز کی ضرورت ہے تو ہمارے ذمہ فرض ہے کہ ہم اُس کے لئے اُن کا استعمال مباح کر دیں، اس لئے کہ ایک ”زندگی کی حفاظت“ کا معاملہ دوسری قسم کی ضروریات مثلاً سیر و تفریح وغیرہ کے مقابلہ میں بہت زیادہ اہم ہے یا مثلاً جنگ کے زمانہ میں ایک مالدار شخص کے مکان کو شفاخانہ بنانے کی ضرورت ہے تاکہ

۱۔ اسلامی نظریہ کے لئے ندوۃ المصنفین کی کتاب ”اسلام کا اقتصادی نظام“ قابل مطالعہ ہے۔

ان مجروحین کا علاج کیا جاسکے جو قوم و وطن کی طرف سے دشمن کے ساتھ لڑتے ہیں تو اس مالدار کا فرض ہے کہ وہ اپنے مکان کو شفاخانہ بننے کی اجازت دے۔

اور وہ پیسے جو کہ تمہاری جیب میں ہیں اگر ایک فقیر کو مل جائیں تو وہ اپنی زندگی قائم رکھ سکے، اور اگر تمہارے پاس رہیں تو سگریٹ کی تندرہوں تو تمہارا اخلاقی فرض ہے کہ تم وہ پیسے کسی فقیر کے حوالہ کر دو۔

کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے۔

رحسبك داغ ان تبیت ببطنتہا و حوالتك اكباد تمنح الی القید

تیرے لئے یہی مرض کافی ہے کہ تو شکم سیر ہو کرات گزائے اور تیرے ہمسائے غلی

بیٹ باندی کی طرف ٹھکی لگائے دیکھ رہے ہوں (یعنی روٹی سے محروم ہوں)

اسی طرح ہر ایک صاحب استطاعت انسان کا فرض ہے کہ جب اُسے معلوم ہو کہ اُس کے قریب کے بے دوائے کسی مصیبت میں پھنس گئے ہیں تو متعلقہ ضروریات کو اپنی ملکیت سے نکال کر اُن کو فائدہ پہنچائے اور اس طرح اپنی ملکیت کا صحیح مصروف بروئے کار لائے۔

اسی طرح حسبِ مقدرت و وسعت ہر ایک انسان کا فرض ہے کہ اگر اُس کے قریب ریلوے یا ٹرمیوے کا تصادم ہو گیا ہے اور لوگوں کو مدد کی ضرورت ہے تو وہ مرڈانوں زخمیوں یا فاقہ کشوں، اور مصیبت زدوں کی ہر قسم کی اعانت و امداد کرے اور پسیاں زخم پر باندھنے کی تختیاں، اور اس قسم کا مفید سامان فوراً ہی پہنچائے، اس لئے کہ مال کے صرف کرنے کا اس سے بہتر دوسرا کوئی مصروف نہیں ہے۔

حق تربیت | ہر ایک انسان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنی استعداد و صلاحیت کے مطابق

”تربیت“ اور ”تعلیم“ حاصل کرے لہذا اُس کو پڑھنے اور لکھنے، اور جہاں تک اُس کی استعداد مدد کرے فنون و علوم میں ملکہ پیدا کرنے، اور مختلف درجاتِ تہذیب سے مہذب ہونے کا کامل حق ہے،

اور اس ”حق“ کا داعی یہ ہے کہ ”تربیت“ آزادی، اور ترقی پذیر زندگی، کے وسائل میں سے بہترین وسیلہ اور ذریعہ ہے، اس لئے کہ اگر کسی قوم میں جہل پھیل جاتا ہے تو اُس کے تمام اطراف و جوانب میں بُرائی کا زہر دوڑ جاتا ہے اور اس میں قوم کے اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، اور مذہبی غرض ہر قسم کے شعبے یکساں اور مسادِی ہیں البتہ متعلم ہی میں یہ قوت ہے کہ وہ اپنی زندگی کے صحیح حوالے کو سمجھے اور اُن کے حصول کے لئے بہتر تدابیر انجام دے اور جاہل کے مقابلہ میں زیادہ سے زیادہ عمدہ طریقہ پر زندگی کا نظام قائم کرے۔ اور ظاہر ہے کہ تعلیم یافتہ خاندان، صحت و ندرستی کے حفاظتی امور پر جاہل خاندان کے افراد سے کہیں زیادہ قادر ہوتے ہیں، اور جب کسی قوم میں جہل بڑھ جاتا ہے تو اُس میں فقر، نا فرمانی، اور جرائم، کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔

حکومت کے لئے نمایندوں کے انتخاب کے وقت تعلیم یافتہ حضرات ہی زیادہ

لے ہم نے یہاں تعلیم کو ”تربیت“ پر مقدم رکھا اس لئے کہ تربیت زیادہ وسیع معنی میں استعمال ہوتا ہے کیونکہ تعلیم کے معنی ”تعلیمی اثر“ کے ہیں، اور تعلیمی اثر، تعلیم کے ذہن تک علم پہنچانے کا نام ہے مگر تربیت اُس اثر کا نام ہے جو انسانی ملکات و قوی کی نشوونما کرتا ہے تو اس طرح تعلیم بھی تربیت کے اثرات ہی میں سے ایک بہترین اثر ہے۔

اس کے علاوہ ”تدبیر منزل“ مجلسی نشست و برخاست وغیرہ تعلیم کی نہیں بلکہ تربیت کی قسمیں ہیں بلکہ اس کے علاوہ اور بھی زیادہ وسیع معنی میں اس کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔

بہتر فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کس کو چنا جائے اور کس کو نہیں اور وہی صحیح رائے کے اہل بن سکتے ہیں اور اگر وہ خود متنب کر لئے جائیں تو ان کی نگاہ صحیح، اور ان کی رائے زیادہ مضبوط ثابت ہوتی ہے اور ایک "تعلیم یافتہ عورت" اپنی اولاد کی تربیت، گھر کا انتظام، اور اپنے حالات کی رفتار کو زیادہ بہتر طریقہ پر انجام دے سکتی ہے۔

علم، درحقیقت اخلاقی حسنہ، اور صحیح مذہب تک پہنچنے کا دروازہ ہے، اُسی کے ذریعہ انسان اپنے نفس کو پہچانتا، اُسی کے وسیلے سے اپنی بلند زندگی کو حاصل کرتا، اُسی کے واسطے سے اپنی ترقی کو پہنچتا، اور اُسی کی وجہ سے نجات ابدی اور حیات سرمدی کی راہ (مذہب حق) کو پاتا ہے۔

اس حق کے پیش نظر، حکومت پر فرض ہے کہ وہ قوم کے افراد میں سے ہر فرد کے لئے علمی وسائل مہیا کرے تاکہ وہ تربیت کے اس درجہ تک پہنچ سکے جس کی بدولت وہ جماعت کا بہترین "فرد" بنے اور جماعت کے حقوق و فرائض کو اچھی طرح پہچانے۔

بہر حال حکومت پر یہ فرض سب سے پہلے عائد ہوتا ہے کہ مفلس کا افلاس، جہنم کی احتیاج، اور حاصل کرنے والے کی ماحول سے پیدا شدہ کوتاہی نظر، ان میں سے کوئی شے بھی اس حق کے حاصل کرنے میں سد راہ نہ ہو سکے۔

دوسری طرح یوں سمجھئے کہ بچوں کی تعلیم، عام، جبری، اور مفت، ہونی چاہئے اور دینی و دنیوی تعلیم دے کر اُس کو اس قابل بنادینا چاہئے کہ اُس کے سامنے صحیح زندگی کے دروازے کھل جائیں، اور اُس میں اخلاقی و اصلاحی زندگی کے ساتھ زندہ رہنے کی رغبت پیدا ہو جائے۔

حکومت کا یہ بھی فرض ہے کہ حق کے قیام کی خاطر "بہترین اساتذہ" مہیا کرے

اور قوم کے مالداروں، اور جماعتوں، کا بھی فرض ہے کہ وہ اس "مقصد" کو پورا کرنے کیلئے تعلیمی نشر و اشاعت میں حکومت کا ہاتھ بٹائیں۔

اور وہی قومیں اس مسئلہ میں تیزی کے ساتھ گامزن ہو سکتی ہیں جو تمدن کی منزل میں بلند درجات تک پہنچ چکی ہوں مگر موجودہ دور میں بھی قومیں اس جانب بہت آہستہ آہستہ ترقی کر رہی ہیں، البتہ متمدن قوموں نے ابتدائی تعلیم کے عام کرنے کے لئے سہولتیں بہم پہنچانے میں قدم اٹھایا ہے، روس، جرمنی، ترکی اور تمام یورپ کے دوسرے ممالک نے اور بعض ایشیائی اقوام اور جاپان نے ۱۸۷۰ء سے ابتدائی تعلیم کو جبری کر دیا ہے، اور ولایات متحدہ کے بڑے بڑے حصوں میں بھی یہی طریقہ جاری ہو گیا ہے۔ اور سب سے آخر میں اب ہندوستان بھی اس سلسلہ میں بیداری کا ثبوت دے رہا ہے اور یہاں بھی جہالت عام کے خلاف جہاد شروع ہو گیا ہے تاہم ابھی تک یہ قومیں اعلیٰ تعلیم کے انتظام میں قاصر رہی ہیں، کیونکہ ان ممالک میں ایسے طلباء کثرت سے موجود ہیں جو اعلیٰ تعلیم حاصل کرنا یا اس کو پایہ تکمیل تک پہنچانا چاہتے ہیں لیکن ان کی اس آرزو برآنے کے ذرائع اور وسائل ان کے پاس مفقود ہیں، یا اس قدر آمدنی نہیں رکھتے جو ان کی اعلیٰ تعلیم کے خرچہ کو کافی ہو اور یا تعلیم پر ایسی شرائط لگا دی گئی ہیں جن کے پورا کرنے کی ان کے پاس کوئی سہیل نہیں ہے اس سلسلہ میں ایک بات بہت زیادہ اہم اور لائق پذیرائی ہے کہ وہ یہ کہ قومی حکومت کا صرف یہی فرض نہیں ہے کہ عام، مفت، جبری تعلیم کا نصاب صرف دنیوی اور مادی تعلیم ہی تک محدود رکھے بلکہ اس کا یہ بھی اہم فرض ہے کہ دینی، مذہبی، اور اخلاقی درو حالی تعلیم کو بھی نصاب تعلیم کا جز لازم قرار دے تاکہ قوم کے فرد میں دنیوی ترقی کی صلاحیتوں کے ساتھ ساتھ دینی اور اخلاقی ملکات کے ابھرنے کا بھی موقعہ سیرا سکے چنانچہ آج یہ مسئلہ مذہب کی راہ سے

ہی قابل توجہ نہیں ہے بلکہ قومی ملکات و اخلاق کی ترقی کی راہ سے بھی بہت زیادہ جاذب نظر ہے چنانچہ انگلستان، امریکہ، ترکی، فرانس، مصر کے ماہرین تعلیم متفقہ طور پر اس پر زور دیتے نظر آتے ہیں حتیٰ کہ روس جیسے ناستک ملک نے بھی اس ضرورت کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا ہے اور ان کے نظام تعلیم میں بھی مذہبی تعلیم جزو لازم قرار پاتی جا رہی ہے۔

بہر حال اقوام میں "مثیل اعلیٰ" (اعلیٰ نمونہ) وہ قوم ہے جس کے تمام افراد اپنی ترقی اور اعلیٰ تعلیم کے لئے زیادہ سے زیادہ اور وسیع تر وسائل رکھتے ہوں اور ان کے ذریعہ حصول مقصد میں پوری طرح کامیاب ہوں۔

۱۔ خلافت راشدہ سے اُنڈسی دور تک اسلامی دورِ خلافت و حکومت اس مسئلہ میں شاندار روایات رکھتا ہے جبکہ آزاد ہی نہیں بلکہ ان کے غلام اور باندیاں بھی عالم ہوا کرتے تھے۔ ادنیٰ و اعلیٰ دونوں قسم کی تعلیم مفت تھی اور حیرت انگیز قانون کے بغیر ہی تعلیم عام تھی گرافٹوس کہ آج مسلمانوں کی علمی حالت آزاد اور غلام دونوں قسم کے ملکوں میں اس قدر زبوں ہے کہ جس کا اندازہ کرنا بھی ناممکن ہے۔

۲۔ تعلیم کے متعلق اسلام کی مرضی یہ ہے کہ دنیوی تعلیم "ادنیٰ ہو یا اعلیٰ" تب ہی مفید اور انفرادی و جماعتی دونوں قسم کی زندگی کے لئے نفع بخش ہے کہ جب اُس کے ساتھ ساتھ دینی تعلیم کا اتنا جزو لازمی ہو کہ اُس سے مرد و عورت میں جہاں ایک طرف اجتماعی حیات کا اہل سنبھلنے کی صلاحیت پیدا ہو دین دوسری جانب بندہ و خدا کے درمیان حقیقی تعلق کی بھی معرفت حاصل ہو سکے، اور اعتقاد و عمل دونوں میں وہ صرف "شرعیاتِ مطہرہ" ہی کو اسوہ سمجھنے لگے۔

حقوق نسواں | انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ بیان کردہ تمام حقوق میں مرد اور عورت دونوں کا یکساں حصہ ہو۔ اس لئے کہ یہ انسانی حقوق ہیں جس میں مرد اور عورت دونوں مساوی ہیں البتہ ایک نوع کے دو مختلف اصناف ہونے کی حیثیت سے جو امتیازات اُن کے باہم ہیں وہ بھی ضرور قائم رہیں۔ مگر آج دن اس کے خلاف ہے اور دنیا افراط و تفریط میں مبتلا ہے اس لئے عورتوں کے "حقوق" اور اُن کے "فرائض" کے متعلق چند کلمات لکھنا ضروری ہیں

جہالت کا دور | ایک طویل زمانہ ایسا رہا ہے جبکہ عورت کے متعلق یہ نظریہ قائم تھا

کہ وہ انسان نہیں ہے بلکہ مال و متاع کی طرح کی ایک شے ہے اور اگر انسان سمجھا بھی جاتا تھا تو ایک غلام اور جاریہ سے زیادہ اُس کی حیثیت نہ تھی۔ نہ اُس کے لئے علم حاصل کرنے کا موقع تھا اور نہ جماعتی زندگی میں اُس کا کوئی حصہ، حتیٰ کہ وہ قانونی ملکیت سے بھی محروم تھی اور کھانا پکانے، کپڑے سینے، اور بچوں کے پالنے کے علاوہ وہ دین و دنیا کے تمام امور سے نا آشنا اور جاہل رہتی تھی اور اس طرح فطرت اور قانون الہی دونوں کے خلاف اُس کی زندگی بسر کرتے ہوئے حیوان یا چوپائے کی طرح تھی۔

جدید دور | اس کے برعکس آج کی آواز ہے جو اگرچہ بعض امور میں صحیح نظریہ کے مطابق ہے مگر خاص خاص مسائل میں تفریط (حد سے متجاوز) اور اخلاق کے نقاط سے آگے بڑھ گئی ہے اور بعض حالات میں تو جہالت کے نظریہ سے بھی زیادہ مہلک نتائج کی ذمہ دار ہے۔

جدید نظریہ | علماء مغرب کا خیال ہے کہ عورت نے ابھی تک وہ تمام حقوق حاصل نہیں کئے جو مرد کو حاصل ہیں اگرچہ یہ صحیح ہے کہ حصول حقوق میں عورت کا قدم بہت آگے بڑھ چکا ہے۔ قرون وسطیٰ سے انیسویں صدی کے شروع تک یورپ میں عورت کو کسی قسم کی قانونی ملکیت حاصل نہیں تھی اور اُن کی تربیت کا معاملہ گھر کا کھانا پکانے، بچوں

کو پالنے، اور کپڑے سینے سے اُگے اور کچھ نہ تھا۔

اب ہم نے اس زمانہ میں عورت نے اپنے حقوق کے متعلق طویل مسافت طے کر لی ہے اور "ولایات متحدہ امریکہ" کی عورت تمام دنیا کی عورتوں سے زیادہ شاہراہ ترقی پر گامزن ہے اور ان کی رفتار دنیا کی تمام عورتوں کی ترقی سے زیادہ تیز ہے۔ اس لئے کہ وہاں مدارس کے علاوہ یونیورسٹیوں تک میں اُن کی کثرت ہے، اور اُن کو ہر قسم کی سہولتیں حاصل ہیں اور عقد کے معاملات میں بھی اُن کے حقوق مردوں کے مساوی ہیں۔ اور ان کے زیر اثر وہ اپنے شوہر کے انتخاب میں اُسی طرح آزاد ہیں جس طرح مرد، بیوی کے انتخاب میں آزاد ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امریکہ کی عورت تمام حقوق میں مردوں کے برابر ہو جائے گی۔ اُن کے قریب قریب اب یورپ کی عورت بھی آتی جا رہی ہے اور اب اکثر ملکوں میں مدارس اور یونیورسٹیوں کے داخلہ میں اُن کو سہولتیں حاصل ہو رہی ہیں۔ اور جون ۱۹۱۶ء میں برطانیہ کے دارالعوام میں عورت کو حق انتخاب سے بہرہ مند ہونے کا موقعہ حاصل ہو گیا ہے اور انکی میں بھی یہ حق مساحب جائداد پر عورت کو دیدیا گیا۔

مطالبہ حقوق کی تحریک میں قوت و ضعف کے اعتبار سے مختلف ممالک میں مختلف حالات ہیں مثلاً فرانس کے مقابلہ میں انگلستان میں زیادہ مواقع اور سہولتیں حاصل ہیں۔

اکثر مفکرین کا خیال ہے کہ عورت کی یہ رفتار بڑھتے بڑھتے حسب ذیل نتائج تک پہنچ جائے گی۔

(۱) وہ وقت دور نہیں ہے کہ عورت اور مرد دونوں کے اعمال کے لئے ایک ہی پیمانہ تسلیم کر لیا جائے اور آج کی یہ تفریق کہ مرد کے جن اعمال کو ایک نظر سے دیکھا جاتا

ہے عورتوں کے ان ہی اعمال کو دوسری نظر سے جانچا جاتا ہے اور دونوں کے یکساں اعمال پر ایک ہی حکم صادر نہیں کیا جاتا۔

مثلاً مصر میں اگر "مرد" شب میں آدھی رات تک گھر سے باہر گزارے اور اس کا عادی ہو تب بھی وہ کوئی قابل مواخذہ جرم نہیں سمجھا جاتا۔ مگر اس کے برعکس اگر عورت کو کسی ایک دن بھی مغرب کے بعد باہر دیر ہو جائے تو متوسط گھرانوں میں یہ بہت سخت جرم شمار کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر مرد اپنی شادی کے معاملہ میں کسی لڑکی کی جانب رجحان طبع ظاہر کرے تو یہ پسندیدہ بات سمجھی جاتی ہے، اور اگر اسی رجحان کی ابتداء لڑکی کی جانب سے ہو تو یہ بہت معیوب سمجھا جاتا ہے۔

مگر قریب زمانہ میں یہ طرز فکر باقی نہ رہ سکے گا اور بہت جلد دونوں کے اعمال ایک ہی نظر سے دیکھے جائیں گے، اور جس عمل کی وجہ سے ایک صنف مجرم سمجھی جاتی ہے اس کے ارتکاب پر دوسری صنف بھی اسی طرح حقیر و ذلیل سمجھی جائے گی اور جس عمل کی وجہ سے مرد قابل تعریف سمجھا جاتا ہے عورت بھی قابل ستائش قرار پائے گی۔

(۱) امویہ خانہ داری میں بھی عورت کو وہی درجہ حاصل ہو جائے گا جو مرد کو حاصل ہے اور وہ تدبیر منزل کے علمی اور نظری دونوں طریقوں میں مرد کے برابر سمجھی جائیگی۔

(۲) اس کی تربیت آج کی تربیت سے بہتر طریق پر ہو سکے گی، اور وہ ترقی کے اس درجہ تک پہنچ جائے گی کہ اپنی اولاد کا نشوونما خرافاتی طریق کی بجائے علمی اصول پر کرنے لگے۔

(۱) بہت جلد اس کو شوہر کے حقوق قانونی کے برابر حقوق مل جائیں گے اور عقد نکاح کے بارے میں اس کو وہی حقوق حاصل ہو جائیں گے جو امریکی عورت کو حاصل ہیں۔

(۴) حتیٰ کہ ضرورت کے مواقع پر اس کو سرکاری ملازمتیں بھی ملنے لگیں گی۔ مثلاً جبکہ عورت بیوہ ہو اور اس کی حاجات کا کوئی گراں موجود نہ ہو۔ بلکہ ضرورت اور حاجت کی کوئی قید بھی باقی نہیں رہے گی۔

بہر حال مطالبہ حقوق کی یہ رفتار بہت بلداً ان کو منزل مقصود تک پہنچانے کی بشرطیکہ وہ جو کچھ حاصل کرتی باقی ہیں اس کو خوبی کے ساتھ کام میں لا کر اپنے حق پہنچنے پر ذہنی و جربان قائم کر دیں۔

ورنہ اگر انہوں نے حاصل کردہ حقوق کے استعمال میں ابتری اور نااہلیت دکھائی تو یہ خود ان ہی کی راہ میں سنگ گراں ثابت ہو گا۔

ہندی اور مصری عورت | اسلام نے مرد و سے چند مسائل کے علاوہ اگرچہ عورت کو تمام حقوق میں مردوں کے مساوی رکھا ہے۔ مثلاً تعلیم کا حق دونوں کے لیے برابر مقرر کیا ہے۔ اپنی ملک اشیا میں تو لونی تصرفات کامردوں ہی کی طرح پورا حق عطا کیا ہے وغیرہ وغیرہ مگر علاوہ ان حقوق سے پوری طرح فائدہ نہیں اٹھا رہی ہیں اس لیے کہ ان کے اموال کی ذمہ داری یا تو کسی قریبی عزیز کے سر ہوتی ہے اور یا کوئی وکیل ان کی طرف سے تصرف کا مختار بنتا ہے اور عورتیں براہ راست ان معاملات میں بے دخل رہتی ہیں۔

اس طرح نکاح کے معاملہ میں صرف والدین ہی مجاز کل ہیں اور ان کی اپنی رائے کی قطعاً پرکش نہیں ہے حتیٰ کہ ان کو یہ بھی حق نہیں ہے کہ وہ ہونے والے شوہر کو ایک نظر دیکھ سکیں اور وہ لی اگر ان سے کسی قسم کا مشورہ بھی کرتا ہے تو وہ محض ایک رسمی صورت میں اور اس نیز انکو ایک لمحہ کے لیے اسکی بھی اجازت نہیں کہ وہ معمولی حیوان

کی طرح کھلی ہو اسے فائدہ اٹھا سکیں، اپنی اولاد کے ساتھ باغات کی سیر کر سکیں، اور اپنے شوہروں کے دوش بدوش تفریح گاہوں میں تفریح کر سکیں اور اگر ان میں سے کوئی ایک بھی ان امور کی جرات کر بیٹھے تو گویا اس نے خود کو طعنوں اور ملامتوں کے لیے پیش کر دیا اور مصر میں بہت کم لڑکیاں یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کرتی ہیں اور ان کی تعداد کے اعتبار سے ثانوی مدراس میں بھی بہت کم پائی جاتی ہیں، اور ابھی تک انہوں نے یہ بھی نہیں سمجھا کہ ان کے حقوق غصب کر لیے گئے ہیں تاکہ وہ مطالبہ کرنے پر آمادہ ہوں۔ چنانچہ اس جہل کی وجہ سے مرد خصوصاً تعلیم یافتہ مرد ان کا کاحقہ احترام نہیں کرتے اور نہ ان کے دلوں میں ان کی وقعت قائم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ وہ ان (عورتوں) کے اندر ہم نشینی اور ہم جلیسی کے خصائل نہیں پاتے۔ کیونکہ یہ بات تو تب ہی حاصل ہوتی جب کہ میاں بیوی کے مزاج اور عقل و خرد میں کسی نہ کسی درجہ کا تناسب پایا جاتا۔

عورت کو اپنے حقوق کے مقابلہ میں یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ اس پر کچھ "فرائض" بھی عائد ہیں، اس لیے اس کو جس طرح حقوق کے لیے جدوجہد کرنا ضروری ہے اسی طرح فرائض کی اداگی بھی واجب ہے، درحقیقت اس کے اجتماعی فرائض مرد کے فرائض سے کسی طرح کم نہیں ہیں اور اس کی مسئولیت بھی بہت زیادہ ہے۔ کیونکہ وہ گھر کے امور میں جو ابدہ ہے اور حق آزادی کے استعمال میں جو اب وہ ہے، پس اگر وہ اپنے ان فرائض میں کوتاہ ہے تو پھر جماعت کو بھی یہ حق ہے کہ وہ اس کے حقوق دہی میں کوتاہی اور تاخیر سے کام لے بہر حال جس قدر اس کے حصول حقوق کی رفتار تیز ہوتی جاتی ہے اسی نسبت سے اس پر فرائض کی ذمہ داری بڑھتی جاتی ہے مثلاً اگر اس کو اپنی ملک میں حق تصرف

حاصل ہو گیا ہے تو اس کے ذمہ فرض ہے کہ وہ یہ سیکھے کہ کس طرح اس میں تدبیر و تصرف کا استعمال کرنا چاہیے اور اگر اُس کو شوہر کے انتخاب کا حق مل گیا ہے تو اس کا فرض ہے کہ قلبی رجحانات اور طبعی میلانات کے مقابلہ میں عقل و فرائیگی کو کام میں لا کر حق انتخاب سے فائدہ اٹھائے

الحاصل اگر ترقی کی رفتار یہی جاری رہی تو بہت ہی قریب وقت میں اُس کا رجحان تعلیم کی جانب بہت بڑھ جائے گا اور قوم، اور قومی حکومت، مجبور ہو جائے گی کہ اُن کے لیے یونیورسٹیوں کے دروازے کھول دیں تاکہ تعلیم کے ذریعہ وہ سیکھ سکیں کہ اُن کے حقوق کیا ہیں جن کا انھیں مطالبہ کرنا چاہیے اور اُن میں یہ طاقت پیدا ہو جائے کہ وہ اپنی اولاد کو جسمانی، عقلی اور اخلاقی عمدہ تربیت دے سکیں۔

اسلامی نظریہ عورت کے متعلق "جدید علم الاخلاق" کے ماہرین کی جو رائے ہے سطور بالا میں واضح ہو چکی۔ لیکن اسلام، دورِ جاہلیت اور ترقی پذیر دورِ جدید، دونوں سے جدا اپنا نظریہ رکھتا ہے اور اپنی مطابق فطرتِ ہمہ گیر اصلاح کے دائرہ میں اس مسئلہ کو وضاحت و بیان کرتا اور اخلاقی کردار میں نمایاں جگہ بخشا ہے، دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ چونکہ اسلام "صراطِ مستقیم" کا نام ہے اس لیے امتقامت و اعتدال کی جو صفت اس کی تعلیم میں گونہ می گئی ہے اس مقام پر بھی درخشاں نظر آتی ہے چنانچہ اپنے امتیازی نصب العین اور خصوصی نظام کے پیش نظر اسلام "نئے عورت کے متعلق بھی اعتدال" کی راہ اختیار کی ہے اور افراط و تفریط کی ظلمت سے اُس کو بچایا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اسلامی علمِ اخلاق، عورت کو مختلف حیثیات سے دیکھتا اور ہر ایک حیثیت کے موزوں جدا جدا احکام نافذ کرتا ہے۔

(۱) عورت انسان ہے۔ (۲) انسان ہونے کے لحاظ سے صنفِ خاص ہے۔ پھر

(۱) عورت ایک فرد ہے۔ (۲) وہ حیاتِ اجتماعی کا ایک جز ہے۔

عورت انسان ہے | وہ کہتا ہے کہ

عورت اسی طرح "انسان" ہے جس طرح "مرد" انسان ہے اور انسانیت کے اس

وصف میں دونوں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے۔

یا ایھا الناس انما خلقناکم من ذکر و

انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا

کہنوں اور قبیلوں میں بانٹ دیا ہے۔ (البقرہ)

و بئس منہما رجلاً اکثر و نساء

اور ان دونوں (مرد و عورت) کے درمیان

اسی بہت مرد و عورتیں رکائیاں پیدا دی

لہذا "حقِ انسانیت میں" بھی دونوں برابر ہیں اور انسانی حقوق میں دونوں کے لیے

یکساں آزادی حاصل ہے اور مرد کے مقابلہ میں اس اعتبار سے کسی قسم کی ایسی پابندی عائد

نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے اس حق سے محروم یا مرد کے مقابلہ میں پست و مقہور سمجھی جائے۔

و لکن مثل الذی علیہن بالمعصی و ذنوب

اور عورتوں کی جو بھی اسی طرح حقوق مردوں پر ہیں

جن لباس لکھو انکم لباس الجن (بقرہ)

جن لباس لکھو انکم لباس الجن (بقرہ)

و کان صلی اللہ علیہ وسلم یقول انہما

سب طرہ مردوں کے حقوق عورتوں پر ہیں

عورتیں تمہارے لباس ہیں اور تم عورتوں کے لباس

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے

کہ بلاشبہ عورتیں (حقوقِ انسانیت میں)

مردوں کی برابر ہیں

(رداء احمد و الترمذی)

عن عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الا ان لكم على النساء حقاً ولهن علىكم حقاً
 رسول الله صلى الله عليه وسلم نے ارشاد فرمایا
 آگاہ رہو بلاشبہ تمہارے حقوق تمہاری عورتوں
 پر ہیں اور اسی طرح تمہاری عورتوں کے
 حقوق تم پر ہیں۔ (الحديث الترمذی و نسائی)

اُس نے خیر و شر کے تمام اعمال میں مرد اور عورت کے لیے ایک ہی پیمانہ "قائم کیا
 ہے اور جس پیمانہ کے ذریعہ مرد کی نیکی و بدی کا امتحان لیا جاتا ہے۔ اُسی کے ذریعہ سے عورت
 کی بھی آزمائش کی جاتی ہے۔

من عمل سيئة فلا يجزيه الا مثلها و
 من غل صاعاً من ذكراً و انثى اذ هو
 مؤمن فاو لئلا يدخلون الجنة
 يوزقون فيها بغير حساب
 فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع
 عمل عامل من ذكراً و انثى
 جو بُرا کریگا وہ اسی طرح بدلہ پائے گا اور جو
 نیکی کریگا مرد ہو یا عورت مگر مومن ہو تو یہی بدلہ
 فلاحِ جنت میں داخل ہوں گے (اور)
 وہاں بے حساب رزق پائیں گے۔
 پس ان کے پروردگار نے ان کی بات مان
 لی اور یہ کہ تم میں سے جو مرد و عورت جس قسم
 کا بھی عمل کریگا میں اُسکو ضائع نہ ہونے دوں گا

۱۹۵

اور اسی بنا پر اُس نے دونوں کے لیے طلبِ علم کو یکساں فرض قرار دیا۔

عن انس طلب العلم فرض على كل
 مسلم و مسلمة رجاء صفر
 علم کا یکساں ہر مسلمان مرد و عورت پر
 فرض ہے۔

عن ابی ہریرہ قال قال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم تعلموا القرآن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم نے فرمایا کہ قرآن
 اور قرآن کو سیکھو اور تمام انسانوں (مرد و عورت)

والقرآن وعلو الناس خانی کو سکھاؤ اس لیے کہ میں ببلہ تم سے جدا ہو جائے

مقبوض (ترمذی) والا ہوں۔

اس نے ازدواجی بندش "ککاح" کے مسئلہ میں بھی عورت کے اقرار و انکار کو اسی طرح آنا دی بخشی جس طرح "مروہ" کو عطا کی۔

عن ابی ہریرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تنکحوا الاہم حتی تستأھروا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیغیہ کے قول اور کنواری لڑکی کی اجازت کے بغیر عورت کا نکاح جائز نہیں ہے۔

عن ابی ہریرۃ عن امیہ قال جاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان ابی زوجنی من ابن

اخیہ لیرفع بی خمیسۃ قال فجعل الاصر الیہا فقالت قد ابحضت ماضع ابی ولکن اسر دست ان اعلم النساء انه لیس الی الاباء من

اپنے بھتیجے سے اس سے کر دیا کہ اس ذریعہ سے اپنی مائی تنگی کو دور کرے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو اختیار دیا کہ وہ اس نکاح کو باطل کرے تب اس عورت نے کہا کہ میں اس نکاح کو باقی رکھتی ہوں اس عرض کرنے سے میری

غرض یہ تھی کہ عورتوں کو بتا دوں کہ شریعت نے باپ کو اپنے لڑکی پر نکاح کے معائنہ بردہ کی حق نہیں دیا۔

(ابن ماجہ وغیرہ)

اور اس لیے اس نے سخت مجبور کن حالات میں جس طرح مروہ کو "طلاق" کا حق دیا ہوا

طرح عورت کو بھی یہ حق "خلع" کی شکل میں عطا فرمایا ہے اگر بغیر شرعی یا معاشرتی مجبوری کے وہ لوگوں کو ایسا کرنے سے منع کیا ہے۔

اُس نے امور خانہ داری و تدبیر منزل میں مرد کی طرح عورت کو بھی ذمہ دار قرار دیا ہے۔

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلکم راع
وکلکم مسئول عن رعیتہ فاکلکام راع
وہو مسئول عن رعیتہ والمرحل راع
فی اہلہ وہو مسئول عن رعیتہ
والمرأتہ راعیۃ فی بیت زوجها
مسئولۃ عن رعیتہا
(بخاری و مسلم)

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے ہر شخص ذمہ دار ہو اور ہر ذمہ دار اپنی رعیت کا یا کے بارہ میں جواب دہ ہے پس امام راعی ہے اور وہ اپنی رعیت کے لیے جواب دہ ہے اور محلے کے بارہ میں راعی ہے اور وہ اس کے بارہ میں جواب دہ ہے اور عورت اپنے شوہر کے گھر کی راعی ہے اور وہ اپنی متعلقہ رعیت کے بارہ میں

جواب دہ ہے۔

فان اسرا دافصلا عن قواضی منہما
وتشاور فی فلا جناح علیہما
۲۲۳

پس اگر دونوں (میاں بیوی) اپنی باہمی مٹا سہی اور مشورہ ہی بچہ کا دودھ چھڑنے لگے کر لیں تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

اور اسی بنا پر اس نے مالی و دیوانی اور فوجداری "قانونی" حقوق میں اس کو مرد کے مساوی ہی رکھا ہے وہ مرد کی طرح مال و جائیداد کی مالک ہو سکتی ہے اور اس میں ہبہ، بیع، رہن اور ہر قسم کے تصرفات کر سکتی ہے وہ اپنے حقوق کے حاصل کرنے کے لیے دیوانی عدالت میں ہر قسم کے دعاوی کر سکتی ہے وہ حدود و قصاص اور

تجزیری حقوق میں اپنے مخالف مرد پر حد جاری کرا سکتی، قصاص لے سکتی، اور تعزیر اسی طرح قائم کرا سکتی ہے جس طرح مرد عورت کے خلاف کرا سکتا ہے۔

اور وہ ملکی صلح و جنگ میں سیاسی دشہری معاملات میں اسی طرح مقدار ہے جس طرح مرد مقدار ہے۔

غرض تمام اس قسم کے معاملات میں وہ مرد ہی کی طرح سمجھی گئی ہے اور ان امور کی شہادت کے لیے آیات میراث، وصیت، ہر آیات حدود و قصاص اور آیات صلح و جنگ اور اسی سلسلہ کی تمام احادیث و جزئیات فقہیہ پیش کی جاسکتی ہیں اگرچہ یہ مختصر، اس کی تفصیل کی گنجائش نہیں رکھتا، تاہم حسب ذیل شواہد قابل غور ہیں

وَاللرِّجَالُ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ

والدین اور رشتہ دار جو ترک چھوڑیں ہیں

وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ

مردوں کا بھی حصہ ہے اور عورتوں کا بھی

وَالْوَالِدَاتُ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ

اور عورتوں کو ان کا حق میراث اور

عاشروں میں بالخصوص

مردوں کو چاہیئے کہ وہ اپنی عورتوں

کے ساتھ بہترین معاشرت کا ثبوت دیں

۱۹

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ

اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی

أَزْوَاجًا لَّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ

یہ ہے کہ تمہارے ہی نفوس سے تمہاری رفیقہ

مَوَدَّةً وَرَحْمَةً

حیات کو پیدا کیا تاکہ ایک دوسرے سے تم سکون

قلب حاصل کرو اور اس نے تمہارے درمیان

۳۰

محبت و رحمت کو پیدا کیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت

عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ

دسلم قال ان المرأة لتأخذ
للقوم (ترمذی)

دجنگ میں مسلمانوں کی جانب سے
ایمان دے سکتی ہے۔

قال ابن عباس انہی لا تزین لا
مرآتی تزین لی

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے

فرمایا کہ میں اپنی بیوی کے لیے اسی طرح زیب

وزینت کرتا ہوں جس طرح وہ میرے لیے

(رواہ ابن کثیر میناہ)

زینت کرتی ہے۔

نیز اس نے عورت کی تربیت کے لیے علمی اصول قائم کئے اور اس کو جہالت خرافاتی
زندگی سے نکالنے کے لیے بہترین تعلیم دی۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ایما رجل کانت عنده ولیدة فاعلمها

فاحسن تعلیمها وادبها فاحسن تاد

بہا، ثم اعتمها وتزوجها فله

اجران (بخاری کتاب النکاح)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کسی

شخص کے پاس کوئی باندی لڑکی ہے اور اس

نے اس کو بہتر اور عمدہ تعلیم دی، بہتر اور عمدہ

تربیت کی پھر اس کو آزاد کر لیا اور اپنی بیوی

بنا کر اسے آزاد عورت کی برابر عزت افزائی

کر دی) اس کے لیے دو ہزار اجر و ثواب ہے

نیز اس نے سخت ضرورت و حاجت کے وقت عورت کو حفاظت عصمت کے لیے چند
شرائط و حدود کے ساتھ باہر نکلنے اور کسب معاش کرنے کی بھی اجازت عطا فرمائی۔

یا ایھا النبی قل لا ذوا بک و بنا تک

ونساء المؤمنین یدنین علیہن من چکا

بیلہن ذلک ادنی ان یرضن فلا

اسے نبی اپنی بیویوں، بیٹیوں اور مسلمانوں کی

عورتوں سے کہہ دو کہ اپنے جسم پر چادریں لپیٹ

کر (بکھلا کریں) یہ طریقہ (شریعت عورتوں کے)

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا

معلوم کر لینے کا ریا وہ مناسب ہے اور پھر وہ

ستائے جانے سے محفوظ رہیں گی اور اللہ بخشنے

۳۳
۵۹

والا اور رحم کرنے والا ہے۔

وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ لَیْسَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ

اے بنی مسلمان عورتوں سے کہہ دو رہنمائی

لَهُنَّ وَیَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا یُبْدِیْنَ

وقت اپنی نگاہیں پست رکھیں اور اپنی عصمت

نہ ہٹھیں اَلَا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَیْسَ بِنَجَسٍ

کی حفاظت کریں اور اپنی جسمانی اُزہیت کو

رَجَسٍ هُنَّ عَلٰی جِوْشَجِهِنَّ رَالٰی

ظاہر نہ کریں مگر اس حصہ جسم کے جو خود

(دور)

بخود ظاہر ہے اور اپنی اڈٹینوں کے پلو

گریبانوں پر ماریں رکھیں۔

عورت اجتماعی زندگی کا جزو ہے | اور ان تمام حقوق کے علاوہ اس نے عورتوں کو

اجتماعی زندگی کے تمام علمی، اخلاقی اور ایمانی پہلوؤں میں مردوں ہی کے برابر رکھا ہے۔

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ

مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں آپس میں

اَوْلِیَاءُ بَعْضُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ

ایک دوسرے کے دلی ہیں باہم گر بھلائی کی

وَدِیْنِهِمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَیَقِیْمُونَ اَصْلَاحًا

دعوت دیتے اور برائی سے روکتے ہیں نمازیں

وِیُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَیُطِیْعُونَ اللّٰهَ

پڑھتے اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں اور اللہ اور

وَرَسُوْلَهُ اَدْلٰثًا یُّرَحِّمُهُمُ اللّٰهُ

اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں یہی وہ

اِنَّ اللّٰهَ عَزِیْزٌ حَكِیْمٌ

ہیں جن پر عنقریب بدلے تعالیٰ رحمت نازل

کرے گا۔ بلاشبہ اللہ تعالیٰ غالب حکمت والا ہے

اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِیْنَ

بلاشبہ مسلم و مسلمہ مرد اور عورتیں اور اطاعت

والمومنات والقنیتین والفلتات
 والصدیقین والصلوات فی الصبرین
 والصدقات والشمعین والحنشحات
 والمتصدقین والمتصدقات والصابغین
 والصبغیات والخطین فی جہنم حفظت
 والذکرین الذکرین الذکرین
 اعدا الذکرین الذکرین الذکرین
 گذار، راست گفتار، صبر کردار، بارگاہ
 الہی میں پست و زار، خیرات و مبرات کے
 ادا گزار، روزہ دار، مرد و عورتیں، اور
 اپنی شرم گاہوں کے محافظ، اور خدا
 کی یاد میں کثیر الاذکار مرد و عورتیں اللہ
 تعالیٰ نے ان ہی کے لیے بخشش اور اجر
 عظیم کو تیار کر رکھا ہے۔

عورت، مرد سے جدا ایک صنف ہی | عورت انسان ہی عورت اپنے انسانی حقوق میں مرد
 کے مساوی ہے عورت انسانی دنیا میں ایک مستقل فرد بھی ہے اور اجتماعی زندگی کا ایک جز
 بھی، لیکن ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ عورت، مرد سے الگ ایک مستقل صنف ہے
 جس کو "صنف نازک" کہا جاتا ہے۔ لہذا فطرت نے نسل انسانی میں اس جگہ اس کو مرد
 سے جدا کر دیا ہے۔ اس لیے عورت "عورت" ہے مرد نہیں ہے اور مرد "مرد" ہے عورت
 نہیں لہذا جو تمدن "عورت کے اس وصف خاص سے متعلق معاملات اور اس کے فطری
 تاثرات و تقاضا سے بے پرواہ ہو کر اس میں بھی اس کو "مرد" کے مساوی رکھنا چاہتا ہو
 وہ قانون فطرت کی خلاف ورزی کرتا اور اخلاق کی بجائے "بد اخلاق" کا مرتکب
 ہوتا ہے۔

پس اسلام نے اپنی اخلاقی تعلیم میں عورت کو انسانی حقوق کے باوجود "صنفی"
 نزاکت و صنف کے اعتبار سے "مرد" کے مقابلہ میں وہی حیثیت دی ہے جو کرخت کے
 مقابلہ میں "نازک" کو ملنی چاہیے۔

اس لئے اس نے بتایا۔

ولہن مثل الذی علیہن
بالمعروف وللرجال علیہن
حارجۃ
اور عورتوں کے حقوق مردوں
پر اسی طرح ہیں جس طرح مردوں
کے عورتوں پر ہیں اور مردوں کو
عورتوں پر فضیلت کا ایک درجہ
حاصل ہے۔

اور پھر خود ہی اس درجہ "فضیلت" کی تشریح بھی کر دی۔

الرجال قوامون علی النساء
بما فضل اللہ لہن علی
بعض و بما انفقوا من أموالہن
مرد عورتوں کے سربراہ اور کارفرما
ہیں۔ اس لیے کہ اللہ نے ان میں
سے بعض کو بعض پر (خاص خاص
باتوں میں) فضیلت دی ہے
نیز اس لیے کہ مرد، پناہ مال (جو
ان کی محنت سے جمع ہوتا ہے
عورتوں پر) خرچ کرتے ہیں۔

یعنی مرد کو عورت پر ایک "درجہ حاصل ہے اور وہ درجہ قوام" سربراہی
اور کارفرمائی کا ہے اور اس فضیلت کے درجہ کے لیے علت "بھی خود ہی بیان
فرمادی۔ تاکہ غلط کاروں کو غلط کاری کے لیے افراط و تفریط کا بہانہ ہاتھ نہ آجائے
وہ یہ کہ یوں تو دونوں اصناف میں کچھ خاص خاص فضیلتیں ہیں جو دوسری صنف میں
نہیں ہیں۔ مگر یہ فضیلت کہ مرد اپنی زندگی کی محنت کا سرمایہ عورت پر خرچ کرتا ہے اور

عورت بغیر محنت کے اس سے فائدہ اٹھاتی اور مطمئن زندگی بسر کرتی ہے مرد کے لیے ایک بڑی فضیلت ہے۔

نیز کون نہیں جانتا کہ ہر اجتماعی زندگی اپنے نظام میں ایک امیر کار فرما اور سربراہ کی محتاج ہے اور اس کے بغیر اجتماعی زندگی ناممکن ہے اور یہ کہ عورت بھی ایک اجتماعی زندگی کا ایک اہم جزو ہے اور فطرت کی دہی ہوئی صنفی کمزوریوں کی وجہ سے ریاست اور کار فرمائی کا درجہ حاصل نہیں کر سکتی اس لیے اس اجتماعی زندگی کے دوسرے جزو "صنفِ کرخت" ہی کو یہ درجہ ملنا چاہیے تھا جو اس کو عطا کیا گیا۔

قرآن مجید کے "عجاز" کا یہ کرشمہ ہے کہ اس نے اسی لیے اس کی تعبیر اقوام سے کی مولیٰ اور آقا سے نہیں کی۔

اور اسی لیے اس نے عورت کو "پردہ" کی تعلیم دی اور بتایا کہ "صنفی صفت" کے پیش نظر اس کی زندگی کا سطح نظر پارکوں، ہوٹلوں، چمستانوں، محفلوں، کلبوں، بازاروں کی زینت بننا اور گلگشت کرنا نہیں ہے۔

و قس فی بیوتکمن و لاتبر

اور اپنے گھروں میں بیٹھیں اور

حین تبرح الیٰ حایاتہن کادلی

زمانہ جاہلیت کی طرح زینت جن

دپوشاک نمایاں نہ کرتی پھریں۔

خطاب اگرچہ ازواجِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے لیکن ممانعت کی علت سب کو حاوی ہے اور گھر میں بیٹھ رہنے سے مراد بھی یہ ہے کہ بلاِ صحیح ضرورت و حاجت کے زینت کی نمائش کی خاطر نہ نکلیں نہ یہ کہ چہار دیواری سے

کسی حال میں نہ نکلیں۔

اور پھر نکلنے کی اجازت کو بھی ان پابندیوں کے ساتھ متبید و مشروط کر دیا۔ جو
غضب بصر اور ستر زینت بذریعہ جلباب و خمار میں بیان کی گئیں۔ اس لیے اگر صحت
کی بقا کے لیے تفریحی مقامات میں جائیں تو ان مقامات میں محرم کی معیت اور پردہ
کی ان تمام شرائط کا لحاظ ضروری ہے جو اسلام نے بقاء و حفاظت عصمت کے لیے
اس کے ذمہ قرار دی ہیں۔

در نہ تو اس سے کہا گیا ہے۔

المراة عورة فاذا خرجت
استش فیہا الشیطان
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ عورت پردہ کی چیز ہے جب
وہ باہر نکلتی ہے تو شیطان اس کے

(ترمذی)

پچھے تاک لگائے رہتا ہے۔

لا یخلون رجل بامرأۃ الا
کان ثالثہما الشیطان
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
ارشاد فرمایا کہ جب کوئی اجنبی
عورت سے تنہائی میں ملتا ہے

(ترمذی)

تو ان کے درمیان شیطان تیسرا
ہوتا ہے۔

اور عورت کی صنفی کمزوری کو بھی نہایت عمدہ پیرایہ میں ظاہر فرما دیا۔

قلن وما نقصان دیننا وعقلنا
یا رسول اللہ! کیا عورتوں نے عرض کیا یا رسول اللہ!

عقل و دین کے اعتبار سے مردوں

یا رسول اللہ! قال ایس

شہادت المرأة مثل نصف
 شہادت الرجل قلن بلی
 قال فذلك من نقصان
 عقلها ایس اذا حاضت
 لم تصل ولم تصم قلنا بلی
 قال فذلك من نقصان دينها
 کے مقابلہ میں ہم میں کیا کمی ہے
 آپ نے فرمایا کہ (صنعتی کمزوری
 کی وجہ سے) کیا تمہاری گواہی مرد
 سے نصف نہیں رکھی گئی (یعنی ایک
 مرد کی بجائے دو عورتیں شہادت
 دیں) عورتوں نے کہا: بے شک
 فرمایا یہ نقصان عقل کی دلیل ہے
 اور کیا تم ایام کے زمانہ میں نماز
 اور روزہ سے محروم نہیں ہو عورتوں
 نے عرض کیا: بے شک۔ فرمایا یہ

(بخاری جلد اول ص ۴۸۱ فتح الباری ص ۳۳۶) دینی کمزوری ہے۔

بیشک اسلام نہ اس افراط کی اجازت دیتا ہے جو "آزادی حقوق" کے نام پر
 یورپ اور یورپ زدہ ملکوں میں عملاً پائی جاتی ہو اور جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے عورت کی
 جنسی مساوات کے ساتھ ساتھ "صنعتی مساوات" کو بھی تسلیم کر لیا ہے مگر اس غیر فطری اور
 غلط روش کی بدولت معاشرتی زندگی کی بربادی کے جو عام منظران ملکوں میں نظر
 آتے ہیں۔ اس کی صداقت کے لیے خود ان ملکوں کی حکومتوں کی رپورٹیں اور اخلاقی
 مصلحین کی تحریریں اور تقریریں زندہ شہادت ہیں۔

اور نہ وہ اس "تفریط" کا قائل ہے جس کی بدولت جہالت کے ہاتھوں عورت کے
 ساتھ ایک "باندی" یا حیوان کا سا سلوک کیا جائے۔

بلکہ وہ "عورت" کا رتبہ بلند کرتا اور اُس کو انسانی حقوق میں مرد کے مساوی درجہ دیتا ہے، اور ساتھ ہی "صنفی خصوصیات" کے اعتبار سے بعض معاملات میں (مرد) کو اُس پر درجہ فضیلت بھی بخشتا ہے، وہ ایک طرف اگر عورت کو مرد کی افضلیت کے انکار سے باز رکھتا ہے تو دوسری جانب مرد کو اُس فضیلت سے ناجائز فائدہ اٹھانے سے روکتا اور فضیلت و قوامیت کے بجا استعمال کے ذریعہ جبر و استبداد اور وحشیانہ سلوک سے باز رکھتا ہے اور اس طرح دونوں کے درمیان صحیح توازن قائم کر کے عدل و انصاف کی راہ چلاتا ہے

قال رسول الله عليه وسلم استوصوا

بالنساء خيراً (متفق علیہ) رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ عورتوں

خیرکم خیرکم لاھلہ وانا خیرکم تم (مردوں) میں سے بہترین وہ مرد ہے

لاھلی ما اکرم النساء الا کریم جو اپنے اہل کے حق میں بہتر ہے اور میں

ولا اھا عن الالیم خود اپنے اہل کے حق میں بہتر ہوں، عورتوں

کی عزت و حرمت دہی کرتا ہے جو خود

شریف ہوا اور عورتوں کی توہین دہی کرتا

(عن عائشہ) ہے جو خود ذلیل اور کمینہ ہو۔

اور جس طرح دو عورتوں، اور مردوں کے حقوق پر بحث کرتا ہے اور دونوں جنسوں کو ایک دوسرے کے حقوق کی حفاظت و صیانت کا سبق سکھاتا ہے اسی طرح دونوں کو ان کے مخصوص فرائض کی طرف بھی توجہ دلاتا، اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ ایسا کرنے سے ہی "جماعتی فلاح و خیر" کی راہ نکل سکتی ہے۔

ولا تمنوا ما فضل الله به بعضکم اور تم (مرد و عورت) کو ایک دوسرے

علی بعض الرجال نصیب مما
 اکتسبوا وللنساء نصیب مما
 اکتسبن وسئلوا الله من فضله
 ان الله کان بکل شیء علیما
 کے مقابلہ میں جو فضیلت خدائے
 تعالیٰ نے دی ہے اُسکی آرزو نہ کر دو کہ وہ
 تم کو کیوں نہ ملی۔ مردوں کے لئے اپنے
 عمل کا حصہ ہے اور عورتوں کے لئے
 اپنے عمل کا، اور اللہ سے اُس کے فضل
 کو طلب کرو بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہر شے کا

(نساء) (حقیقی) عالم دانا ہے۔

یعنی عورت کے صنفی اوصاف، ولادت، تربیت، اولاد، امور خانہ داری کی
 ولایت، اور صنفی معاشرتی معاملات ہیں، اور مرد کے صنفی اعمال مثلاً کسب معاش کی
 ذمہ داری، جماعتی زندگی میں (قوام) سربراہ کار ہونے کی خصوصیت، میدان جنگ
 میں عمومی دفاع کی ذمہ داری، اہل و عیال کی عمومی صیانت و حفاظت ہیں ان معاملات
 میں دونوں میں سے کسی صنف کو اپنے فرائض میں صنفِ مقابل کی فطری خصوصیات کا
 آرزو مند ہونا چاہئے، اور خدائے تعالیٰ کی دی ہوئی ان خصوصیات میں اپنے اپنے فرائض
 کو صحیح اور حقیقی و فاداری کے ساتھ انجام دیتے ہوئے اُس کے فضل و کرم کا خواہشمند رہنا
 چاہئے کہ وہی ہر شے کی حقیقت کا دانا ہے اور اُسی نے جماعتی مصالح کے لحاظ سے ہر صنف
 کو خصوصی اعمال و کردار بخشے ہیں،

نیز انتخابات میں رائے دہی، ملازمتوں میں تقرری اور محشری وغیرہ امور، جو آج
 مساوات، اور حقوق، نسوان کے سلسلہ میں جدید روشنی اور ارتقاء سماج کے نام سے
 پیش کئے جا رہے ہیں تیارِ سخن کی نگاہ میں یہ نئی چیزیں نہیں ہیں اور نہ صرف جدید تہذیب

و تمدن یاد دہانی نشو و ارتقا کی پیداوار بلکہ ہزاروں سال پہلے بھی دنیا ان منظر اور ان کے انجام کو دیکھ چکی ہے۔ عراق یا بابل کے صفحہ تاریخ پر نظر ڈالئے اور پڑھئے :-

عورت کو میسوپوٹامیہ (عراق یا بابل) میں تقریباً وہی مرتبہ حاصل تھا جو مرد کو تھا۔ تجارت مردوں اور عورتوں دونوں کا کام تھا۔ محسٹریٹ، گورنر، جج، دونوں ہوتے تھے تحریر سے دونوں واقف، اور تحریر دونوں کا پیشہ تھا۔ دونوں مندر میں دیوتاؤں کی خدمت کی عہدے پر مامور ہوتے تھے، اور تجارتیں امیر کبیر ہوتی تھیں، اور سوسائٹی میں بڑی منزل سمجھی جاتی تھیں، سو خلاصہ یہ کہ علامہ میسوپوٹامیہ (عراق) کی ریاستیں ان حیثیتوں سے بالکل آج کل کی نمونہ تھیں۔

لیکن عراق کی یہی تاریخ بتاتی ہے کہ صنفی تقسیم کے قانونِ فطرت کو توڑ کر عراق نے اپنی معاشرتی اور گھریلو زندگی کو تباہ کر لیا تھا اور عورتوں کے درمیان غصہ و ست اور بے عصمتی ایک انسانی شے ہو کر رہ گئی تھی۔

حقوق نسوان کے جدید و قدیم رجحانات کے اظہار کے بعد خلاصہ کلام یہ ہے کہ عورت کے بارہ میں یہ انصاف ضروری ہے کہ وہ انسان سمجھی جائے اور یہ مان لیا جائے کہ اس کے بھی انسانی حقوق ہیں اور اس پر کچھ ذرا نص بھی ہیں اور مساوات کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عورت، مرد کی تمام معاملات میں مساوی ہو جائے کہ میشت کے پیشے اور ملازمتیں تک کرنے لگے، اس لئے کہ اگر عورتیں ان امور میں مشغول ہو جائیں گی تو وہ گھر کی سعادت کھو بیٹھیں گی، اور اولاد کو تباہ کر ڈالیں گی، بلکہ مقصد یہ ہے کہ عورت، مرد کی شریک زندگی بن جائے، امور خانہ داری کی تدبیر کرے، اولاد کی اصلاح کا انتظام کرے، مرد اس کو سمجھنے لگے اور وہ مرد کو اور دونوں کے درمیان ازدواجی خوشگوار یوں کا صحیح احساس پیدا ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ یہ مفید اور صحیح تعلیم کی بغیر ناممکن ہے۔

ہم عورت کے حقوق میں یہ بھی چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جس حد تک اُس کو اُس کے معاملات میں اجازت دی ہے اور دنیا سے بصیرت حاصل کرنے، اور اُس کے نشیب و فراز جاننے کو جن شرائط و حدود کے ساتھ حلال بتایا ہے اُس سے وہ پوری طرح فائدہ اٹھائے۔ خلاصہ یہ کہ اُس کے ساتھ انسانوں کا سامنا ہونے لگے، مال و متاع کا سامنا نہ کیا جائے اور یہ کہ مرد کا اُس پر جابرانہ تسلط باقی نہ رہے، کہ جب جی چاہا بغیر کسی سبب کے اُس کو طلاق دیکر باہر کر دیا، اور قرآن عزیز اور احادیث رسول کی بیان کردہ شرائط عدل سے بے پردہ ہو کر بلکہ اُن کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایک سے زائد شادی کرنے کی اجازت سے فائدہ اٹھالیا۔ اور دوسری کو معلق کر کے اُس کی زندگی کو تباہ کر دیا۔

اور یہ بھی لحاظ رکھا جائے کہ لڑکی کی شادی کے بارہ میں والدین تنہا اپنی رائے سے کام نہ لیں بلکہ جس کے شریک زندگی کا انتظام کر رہے ہیں صحیح حیا و شرم کے ساتھ اُس کی مشورہ کر لیں، اور اُس کی مرضی کے خلاف کسی کے ساتھ اُس کو شادی پر مجبور نہ کریں، البتہ اُس کو زندگی کے نشیب و فراز سمجھائیں، اور نصیحت کے ذریعہ اُس کی صحیح رہنمائی کریں۔

اس سلسلہ میں حقیقی خدمت یہ ہے کہ اُس کے لئے دینی اور دنیوی اور معاشرتی تعلیم کے ساتھ ساتھ اخلاقی تعلیم لازمی کر دی جائے تاکہ نیک عمل اُس کی عادت بن جائے، اور وہ خدائے تعالیٰ اور مخلوق دونوں کے حقوق سے بہرہ ور ہو سکے اور اُس کی امید و بیم کا تعلق صرف اللہ تعالیٰ ہی سے وابستہ ہو جائے۔

اگر ہم اس طریق کار کو اختیار کر لیں، تو پھر عورت صحیح معنی میں عورت بن جائے اور اُس کی صلاحیت سے کتبہ، اور قوم کی فلاح و بہبود پر بھی اچھا اثر پڑے اور وہ کامیابی اور کامرانی کے پھل پائے۔

فرض | ”فرض“ کا استعمال عموماً ”حق“ کے مقابلہ میں ہوتا ہے یعنی اگر ہمارے ذمہ ایک شخص کا کچھ چاہتا ہے تو وہ (کچھ) شخص کے لئے حق ہے اور ہمارے لئے فرض۔

گذشتہ اوراق میں ”فرض“ کو ہم نے اس معنی میں استعمال کیا ہے، مگر سب اوقات ”حق“ کے تقابیل کا لحاظ کئے بغیر بھی اُس کو استعمال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اُس نے ”اپنا فرض“ ادا کر دیا، یا فرض، ہم کو یہ ”حکم“ دیتا ہے، تو ظاہر میں یہاں ”حق“ کا مقابلہ ملحوظ خاطر نہیں ہوتا لیکن باریک بینی سے تجزیہ کر کے دیکھا جائے تو حاصل پھر بھی یہی ہے کہ وہ حق کا مقابلہ ہے مثلاً ایک مالدار شخص کے پردس میں ایک غریب و نادار خاندان کی نو جوان ناکتھالڑکی کی شادی اس نے نہیں ہو سکتی کہ والدین محتاج ہیں اور انتظام سے معذور اس متمول نے یہ حال معلوم کر کے اپنے صرف سے اُس کی شادی کر دی، اور لڑکی کے والدین کو گنے والی تباہی سے بچا لیا اب جس شخص نے بھی اس حقیقت حال کو جانا اُس نے کہا کہ صاحبِ بیت نے اپنا فرض ادا کر دیا، حالانکہ اُس غریب خاندان کا اس متمول کے ذمہ کچھ قرض چاہئے تھا اور نہ کوئی حق اُس کے ذمہ عائد تھا تاہم ”فرض“ کا لفظ غلط استعمال نہیں کیا گیا اس لئے اس مسئلہ کا تجزیہ کرنے کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ قدرت نے اُس کی سرپرستی پر غریب ہمسایہ کا حق مقرر کیا ہے پس جب وہ اُس سے سبکدوش ہوتا ہے تو درحقیقت اپنا فرض ہی ادا کرتا ہے۔

اور بعض علماءِ اخلاق کا خیال ہے کہ اخلاق کے جس عمل پر ”دعوت“ آمادہ کرے اس کا نام ”فرض“ ہے۔

فرائض کی تقسیم کا اسلوب کیا ہونا چاہئے؟ علماءِ اخلاق کا اس میں اختلاف ہے بعض نے اس کی تقسیم حسب ذیل طریقہ پر کی ہے۔

(۱) فرائض شخصیتہ - یعنی کسی شخص کی اپنی ذات پر جو فرض عائد ہوتے ہیں۔ مثلاً پاکیزگی اور پاکدامنی وغیرہ۔

(۲) فرائض اجتماعیہ - یعنی کسی شخص پر اپنی جماعت کے فرائض، جیسے انصاف، اور احسان وغیرہ۔

(۳) انسان پر خدائے تعالیٰ کے فرائض - جیسا کہ عبادت الہی اور اعترافِ عبودیت اور دیگر حقوق اللہ۔

درحقیقت یہ تقسیم جامع دماغ نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں سے کسی ایک کے بارہ میں بھی اگر باریک بینی سے کام لیا جائے تو ان تینوں اقسام میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ دیا جاسکتی ہے مثلاً "صفائی" اس حیثیت سے شخصی فریضہ ہے کہ اس شخص و فرد کی راحت و صحت اس پر قائم ہے لیکن اسی عمل کو جب ہم اس حیثیت سے دیکھیں کہ فرد کی صحت و راحت کا اثر جماعت پر بھی پڑتا ہے تو یہ اجتماعی فریضہ بن جاتا ہے، اور اگر اس نظر سے دیکھا جائے کہ ایسا کرنا خدائے تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہے تو یہی خدائی فریضہ ہو جاتا ہے۔

اور بعض علماء نے اس کو صرف دہ پر تقسیم کیا ہے۔

(۱) ایسے محدود فرائض، جو ہر ایک شخص پر یکساں عائد ہوں، اور ہر ایک کو ان کا مکلف بنایا جاسکے، نیز ان کے لئے "قومی قانون" وضع کیا جاسکے اور اگر کوئی شخص ان کی خلاف ورزی کرے تو اس پر سزا کے لئے بھی قوانین وضع ہو سکیں۔ مثلاً یہ حکم کیا جائے کہ "قتل زکوٰۃ" چوری زکوٰۃ

اس قسم کے فرائض میں اخلاق، اور قانون، دونوں کا مطالبہ مساوی ہے۔

(۲) غیر محدود فرائض، ان کا کسی بھی قوم کے وضع قوانین کے تحت میں آنا ممکن ہے

اور اگر اُن کو وضع کرنے کی سہی بھی کی جائے تو سخت نقصان کا باعث ثابت ہوں، اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ اُن کی کسی مقدار کو معین کیا جاسکے۔ مثلاً "احسان" کہ اس کی مقدار و اندازہ کا معائنہ زمانہ، مقام، اور افراد و اشخاص کے ظرف، کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔

پہلی قسم ایسے بنیادی فرائض پر مشتمل ہے جن پر "جماعت" کے بقاء کا انحصار ہے اور اگر اُن کو نظر انداز کر دیا جائے اور اُن پر کڑی نگرانی نہ رکھی جائے تو جماعت کا حال کبھی درست اور اصلاح پذیر نہیں ہو سکتا، اور سر دقت ہلاکت اور تباہی کا خطرہ ہے اور دوسری قسم اُن فرائض سے متعلق ہے جس پر جماعت کی ترقی اور بہبود کا مدار ہے۔

مگر پہلی قسم جس قدر اہم ہے دوسری قسم اُسی قدر بلند اور عظیم المرتبہ ہے۔ اس لئے کہ پہلی قسم پر قانون کی دسترس ہے اور اُس کا نفاذ باسانی قانون کی راہ سے کیا جاسکتا ہے لیکن دوسری قسم اس سے بالاتر "وجدان" اور "ضمیر" کے زیر اثر ہے اور اُس کے نفاذ کا معاملہ قانونی دسترس سے باہر ہے۔ مثلاً انصاف پہلی قسم میں شامل ہے اور احسان دوسری میں۔ اور ظاہر ہے کہ اگر انصاف پر جماعتی زندگی کا انحصار ہے تو احسان جماعتی اساس و بنیاد کی مضبوطی اور استحکام کا باعث ہے اور اس کا وجود انصاف کے وجود کے بغیر ناممکن۔ تاہم انصاف، قانون وضعی کے زیر اثر ہے مگر احسان اُس سے بالاتر صرف وجدان اور ضمیر کے زیر فرمان۔

یہ بھی واضح رہے کہ لوگوں پر "فرائض" کا بار مختلف صورتوں سے عائد ہوتا ہے اس لئے کہ زندگی کے حالات میں سے ہر ایک حالت ایک مستقل فرض کو چاہتی ہے۔

در اصل اس دنیا کے لئے انسان کی مثال ایسی ہے جیسا کہ کشتی کے لئے دریا اور شکر کے لئے شکری۔

غرض ہر ایک انسان کا دنیا و انسانی پر کچھ حق بھی ہے اور اُس پر دوسروں کے لئے

کچھ فرض بھی عائد ہوتا ہے۔ اور جبکہ انسانی زندگی اپنی کیفیات و حالات کے اعتبار سے مختلف صورتیں اختیار کرتی رہتی ہے تو اس سے یہ فرض بھی مختلف صورتوں اور حالتوں میں وجود پذیر ہوتے ہیں۔ مثلاً

(۱) باعتبار امارت و غربت اور توسط معیشت

(۲) بلحاظ راعی و رعیت

(۳) باعتبار اعمال دماغی مثلاً معلی، قضاء، اور انصاف

(۴) اور بلحاظ حرفہ و پیشہ مثلاً حدادی، خیالی، اور بخاری وغیرہ

یہی وجہ اور اعتبارات ہیں جو فرض میں اختلافات کا باعث بنتے ہیں، اس لئے کہ جو چیز حاکم پر فرض ہے وہ رعیت کے فرض سے الگ اور جدا فرض ہے اسی طرح جو فرض مالدار پر عائد ہے وہ اس فرض سے الگ ہے جو غریب پر عائد ہوتا ہے۔

بہر حال ایک انسان کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ اپنے فرض کو انجام دے اور اپنے فرض کی ادائیگی میں کسی فرض کو بھی حقیر نہ جانے، کیونکہ بہت سے چھوٹے فرض عموماً کسی بڑے فرض کے لئے دار ثابت ہوتے ہیں۔

مثلاً شارع عام یا گلی کو چوں میں جہاز دوسنے والے کے فرض کو کبھی بھی ہم کو حقیر اور ذیل نہ سمجھنا چاہئے، اس لئے کہ اس چھوٹے سے فرض پر اکثر انسانوں کی زندگی کا مدار اور ان کی تندرستی کی بہتری کا انحصار ہے، اور بسا اوقات لکڑی کے ایک چھوٹے سے ٹکڑے کو توڑ دینا کبھی ساری کشتی کے ڈوب جانے کا باعث بن جاتا ہے، جیسا کہ سٹکان کی لکڑی کو توڑ چھینکنا، یا ایک چھوٹے سے پرزہ کے گم ہو جانے سے جہاز کا چلتے چلتے رک جانا مثلاً زینلیک کا گم ہو جانا۔

اداء فرض ہر ایک انسان کے ذمہ ضروری ہے کہ وہ اپنے فرض کو ادا کرے، اس لئے کہ

وہ اس دنیا میں صرف اپنے ہی لئے زندہ نہیں ہے بلکہ اپنے اور دنیا و انسانی، دونوں کی خدمت کے لئے زندہ ہے، اور اس خدمت کی سعادت، ادا و فرض ہی سے انجام پاتی ہے پس ایک طالب علم کا اپنے خاندان، اور اپنے مدرسہ، کے فرائض کو بخوبی ادا کرنا، اُس کے والدین کی سعادت و راحت کا باعث ہے اور ایک صاحبِ دولت کا اپنے تمول کی وجہ سے عائد شدہ فرض کو شفا خانے تعلیمی اداروں کے لئے اوقات وغیرہ کی شکل میں ادا کرنا انسانوں کی راحت کا سامان مہیا کرتا ہے اور اس کے برعکس چور اور شرابی کا وجود فرائض شکنی کا حامل، قانون مذہبی و ملکی کی ہتھک باءث اور پبلک کے مصائب و بدبختی کا موجب بنتا ہے۔

غرض عالم کی بقا اور اس کی ترقی کا انحصار صرف ادا و فرض پر ہے کیونکہ اگر قومیں اپنے تمام فرائض سے سبکدوش ہو جائیں، یا اُن میں کوتاہی کرنے لگیں تو یہ سارا عالم تباہ ہو کر رہ جائے مثلاً اگر قرضدار اپنے قرضخواہ کا قرض ادا کرنے سے انکار کر دیں، اور طلبہ علم، علم سیکھنے سے اور اہل خاندان اپنے خاندانی فرائض کی ادائیگی چھوڑ بیٹھیں تو اس دنیا پر بہت جلد فنا کے بادل گھر جائیں اور تھوڑے ہی عرصہ میں وہ تباہ و برباد ہو کر رہ جائے، لہذا کسی قوم کی ترقی اور نشو و نما اُس کے ادا و فرض ہی سے پہچانی جاتی ہے۔

از بس ضروری ہے کہ ہم فرض کو ”فرض“ سمجھ کر ادا کریں اور یہ سمجھ کر ادا کریں کہ یہ ہمارے ضمیر کی آواز ہے کسی لالچ و طمع، یا حصولِ شہرت کی غرض سے نہ کریں، جو لوگ نیکی یہ سمجھ کر کرتے ہیں کہ آج ہم اس کے ساتھ کریں گے تو کل یہ ہمارے ساتھ کرے گا وہ ایسے تاجر ہیں جو آج فروخت کرتے ہیں اور کل اُس کی قیمت وصول کر لیتے ہیں۔

ہماری ”مثیل اعلیٰ“ تو یہ ہونی چاہئے کہ ہم ترقی میں اس قدر بلند ہو جائیں کہ لوگوں کے ساتھ حسنِ سلوک کرنے میں ایسا لطف آنے لگے جیسا کہ کسی شخص کو اپنے ساتھ بھلائی

ہوتے دیکھ کر لذت و لطف آتا ہے، ابو العلاء مقرر نے کیا خوب کہا ہے۔

فلا هطلت علي دلا باس مض سحاب لبس تنظم البلاد

مجھ پر اور میری زمین پر وہ بادل نہ برسیں جو اپنی بارانی میں شہروں کو شامل نہ کریں
بلکہ مار دے تو اس سے بھی آگے کہتا ہے۔

ادعوا الى الدار بالتصادم ظماء . احق بالتي ليكني اخو كرم

میں باوجود پیاسے ہونے، اور سیرابی کا سب سے زیادہ استحقاق رکھنے کے لوگوں کو اپنے

گھر دعوت دیتا ہوں کہ آئیں اور سیراب ہو جائیں (حالانکہ میں خود پیاسا ہوتا ہوں اور

سیرابی کا زیادہ مستحق ہوں) اس لئے کہ میں بہت سخی واقع ہوا ہوں۔

اس حقیقت کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ ادا و فرض اکثر ہمارے لئے سخت مصائب

کا باعث بن جاتا اور جدید آلام کو پیش کر دیتا ہے بلکہ ہم سے زبردست قربانی اور فداکاری کا طالع

ہوتا ہے تو اس وقت ہم کو ہراساں اور بزدل نہیں ہونا چاہئے بلکہ "ادا و فرض" پر ثابت قدم رہتے

ہوئے فداکاری اور مصائب و آلام کے ہجوم کو لبیک کہنا چاہئے۔

مثلاً ایک منصف حاکم کبھی اپنے دوست اور عزیز کے خلاف حکم دینے پر مجبور ہوتا ہے

حالانکہ ایسا کرنے سے اُس کو سخت اذیت پہنچتی ہے اور کبھی انصاف مجبور کر دیتا ہے کہ وہ دوست

کو دشمن بنائے اور سخت سے سخت مصیبت کا ہدف بن جائے۔

یا ایک سپاہی، قوم پرند ہونے کے لئے اپنی جان تک کو خطرہ میں ڈال دیا کرتا ہے

اور گرداب میں بھنس جانے والی کشتی کے، ناخدا پر واجب ہو جاتا ہے کہ وہ اس وقت تک

کشتی سے جدا نہ ہو جب تک کشتی میں بیٹھے ہوئے تمام انسان کسی حفاظت کی جگہ منتقل نہ ہو جائیں

اور اس کے لئے جان پر کھیل جانا ضروری ہوتا ہے کیونکہ وہ کشتی والوں کا نگہبان ہے۔

اور بعض مرتبہ ایک شخص کا صاف صاف اپنی رائے ظاہر کر دینا اور اس کے لئے نبیانی
دلائل پیش کرنا اُس کو منصب وغیرہ تک سے محروم کر دینا اور اُس کو ہر قسم کے جائز فائدہ کو
ناامید کر دیا کرتا ہے تاہم ان تمام امور میں جس قدر بھی مصائب و آلام پیش آئیں برضا و رغبت ان
کو انگیز کرنا اور اُن پر قربان ہو جانا چاہئے، اور بغیر خوف و خطر قلب و ضمیر کے فیصلہ کو تمام نتائج
پر فوقیت دینی چاہئے۔

البتہ دو باتوں پر خصوصیت سے توجہ دلانا ضروری ہے اس لئے کہ اکثر ان ہی کے متعلق
لوگ غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

اول یہ کہ ”قربانی“ بذات خود کوئی مقصود شے نہیں ہے، اور نہ وہ خود کوئی ”غرض و
غایت“ ہے جس کا حاصل کرنا انسان کی زندگی کا مقصد ہو، بلکہ وہ ایک سرتاسر رنج و الم
ہے جس سے اُس وقت تک بچتے رہنے کی سعی کرنی چاہئے جب تک اُس کے پیچھے کوئی خیر
و فلاح کا مقصد نہ ہو۔ لہذا تارک الدنیا راہبوں کا یہ عمل کہ اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ نعمتوں سے
نفس کو محروم کر دینا، اور صرف دکھ کو ثواب سمجھ کر پلاس و ڈاس کا لباس پہننا اور انسانی آبادی
سے کٹ کر پہاڑوں اور غاروں میں جا بیٹھنا، ایک ایسی غلطی ہے جس سے نہ دین راضی نہ
عقل خوش۔

بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے شخص کی نذر کو رد فرمادیا تھا جس نے دھوپ
میں کھڑے ہو کر روزہ پورا کرنے کی ”نذر“ مانی تھی، آپ نے فرمایا کہ ”روزہ“ پورا کر دو اور
دھوپ میں ہرگز کھڑے نہ ہو، اور یہ اسی لئے کہ اللہ تعالیٰ نے خواہ مخواہ نفس کو عذاب میں مبتلا
کرنے کو اپنے تقرب کا باعث نہیں بنایا، اور نہ محض مشقت اللہ تعالیٰ کی رضا کا سبب
ہو سکتی ہے بلکہ اُس کی رضا کا تعلق نیک عمل سے ہے جو کبھی مشقت و تکلیف کا باعث بھی

بن جاتا ہے، اور عام طریقہ سے لوگوں کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ "الثواب علی قدر المشقة" ثواب مشقت و تکلیف کی مقدار سے ملتا ہے۔ یہ قول صرف اس جگہ صحیح ہو سکتا ہے کہ "عمل مقصود" خیر ہو اور بغیر مشقت و تکلیف کے حاصل نہ ہو سکتا ہو۔

(۲) ہر ایک فرض کے لئے ہر قسم کی قربانی ضروری نہیں ہے بلکہ فرض اور قربانی کے درمیان "مقابلہ" کرنا چاہئے، کیونکہ یہ عقل کی بات نہ ہوگی کہ دانتوں کی تکلیف سے بچنے کے لئے انسان اپنی زندگی قربان کر دے۔ البتہ عمدہ اور کثیر پھل حاصل کرنے کے لئے درخت کی شاخ تراشی عقلاً ایک ضروری بات ہے۔

اس لئے جب کبھی کوئی خیر "حسن" کے لئے ہم علی جہد کر رہے ہیں "قربانی سے" بند تر ہو تو ایسی حالت میں اس قربانی کا پیش کرنا زلیں ضروری ہے پس ایک مریض کے ازالہ مرض، اور اس کے خاندان کے لئے مسرت و خوشی کے سامان پیدا کرنے، کے لئے طبیب کا بے خواب ہونا، اور گرم و سرد کی تکلیف اٹھانا فرض ہے، اسی طرح لوگوں کی ہدایت کے لئے کسی کتاب کی تصنیف و تالیف، اور ان کی خیر و فلاح میں اضافہ کی خاطر جدید اکتشافات کے لئے ایک عالم کا اپنی لذت و راحت کو قربان کر دینا، فرض ہے اور ایک سپاہی کا فرض ہے کہ وہ اپنی قوم کی حیات و بقا کے لئے خود کو قربان کر دے ان کے علاوہ اور ہزاروں مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔

"فرض" اور "قربانی" کا یہ مقابلہ کبھی تو صرف معمولی نظر و فکر اور سرسری بحث سے

نہ ترندی کی ایک حدیث میں ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ من انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان عظم الخراء مع عظم البلاء (الحدیث) یہ اور اسی قسم کی دوسری احادیث میں بھی اسی حقیقت کا اظہار مقصود ہے۔

انجام پا جاتا ہے اور کبھی اپنے حُسنِ قبیح میں قریب قریب ہموزن ہونے کی وجہ سے باریک بینی اور غور و فکر کا محتاج ہوتا ہے۔ مثلاً دونوں کے حُسن یا دونوں کے قبیح میں اگر قریباً ۱/۲ سے ۱/۴ تک کی نسبت پائی جاتی ہو تو ایسی حالت میں کسی ایک کو ترجیح دینا نہایت مشکل ہے یعنی فرض میں اگر ۱/۲ درجہ کی "خیر" پائی جاتی ہے اور اس کے لئے ۱/۴ درجہ کی قربانی کی جائے تو ایسی صورت میں انتہائی غور و فکر اور دور رس انجام دینی کو کام میں لانا ضروری ہے محض سرسری فیصلہ باعثِ سعادت نہیں ہو سکتا۔ ادارِ فرض کے لئے از بس ضروری ہے کہ اول سنی بلیغ کے ذریعہ یہ یقین حاصل کرے کہ حق کا رُخ کس جانب ہے اور یہ کہ اس کے لئے قربانی بلاشبہ باعثِ سعادت اور موجبِ خیر ہے اس کے بعد فرض سامنے آ جاتا ہے اور اس کی ادار لازم و واجب قرار پاتی ہے کیونکہ یہ بنیادی حقیقت جبکہ ناقابلِ انکار ہے کہ "فرد" جماعتی اور قومی جسم کا ایک "عضو" ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ قومی جسم کے دیگر اعضاء اگرچہ مصیبت و درد میں مبتلا رہیں اور کوئی خاص عضو راحت و سکون میں رہے، کیا یہ ممکن ہے کہ اعضاء جسم کو غذا سے یکسر محروم رکھتے ہوئے ایک عضو تنہا تمام غذا کا مالک ہو جائے۔ اور جب تک حق منکشف نہ ہو جائے مسلسل اس کے لئے ساعی رہے۔ اور جب اُس پر یہ واضح ہو جائے کہ قربانی باعثِ خیر و فلاح ہے تو اُس وقت اُس کو پیش کرنا اہم فرض بن جاتا ہے۔ کیونکہ یہ امر روزِ روشن کی طرح ظاہر ہو چکا ہے کہ "فرد" جماعتی اور قومی جسم کا ایک عضو ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ دیگر اعضاء جسم کے درد و مصیبت میں مبتلا ہونے کے باوجود ایک عضو راحت و آرام میں بسر کر سکے۔ اور کوئی عضو بھی اس طرح تمام غذا کا مالک نہیں ہو سکتا کہ باقی تمام اعضاء بھوک کی مصیبت میں مبتلا رہیں۔

غرض جس قدر مقصد و نصب العین بلند سے بلند تر ہوتا جائے گا اُس کے لئے اُسی درجہ

کی قربانی پیش کرنا۔ بڑے سے بڑا فرض قرار پائے گا۔

زندہ قوموں کا یہی دستور ہے کہ سلب آزادی کے مقابلہ اور قومی شخصیت کے بقا و تحفظ کے لئے اپنے ہزاروں اور لاکھوں ذہنوں کو قربان کر دیا کرتی اور اپنے اہم مقصد کے پیش نظر سخت سے سخت قربانی، اور زیادہ سے زیادہ مصارف و اخراجات کو بیچ بکھیتی ہیں چنانچہ بڑے بڑے رہنماؤں کی ”سیرت“ اسی قسم کی قربانیوں کا پیش بہاؤ خیرہ ہے اور حقیقت بھی یہی ہے کہ جب تک عظیم الشان قربانیاں پیش نہ کرے کوئی شخص رہنمایا قائد نہیں بن سکتا۔

ایشاد و قربانی کا یہ معرکہ کبھی ان اصول دنوا میں کے اعلان کی بدولت پیش آتا ہے جس کے مقابلہ میں رائے عامہ کی مخالفت کا ہنگامہ موجود ہو۔ اور کبھی اُس دشمن کے مقابلہ میں جو اُس کی قوم اور اُس کی جماعتی زندگی کو تباہ و برباد کر دینا چاہتا ہے اور یا اُن دینی و مذہبی عقائد و اصول کی خاطر، جن کو رسم و رواج یا ناسازگار حالات نے بدل ڈالا ہے اور یا پھر ایسے علمی مسائل کی تحقیق اور اکتشافات کے سلسلہ میں، جو سخت بحث و مباحثہ اور جنگ و جدل کا سبب بن گئے ہوں۔ یہی ایشاد و قربانی ان امور کو روشن اور دوبارہ زندگی بخشتے ہیں۔ اور یہی بڑوں کے بڑے ہونے کے لئے ذمہ دار اور رازدار ہیں اس لئے کہ حق و صداقت کی بلندی کے لئے اُن کا جدوجہد کرنا اور اُس کی خاطر طرح طرح کے سخت مصائب و آلام کا شکار بننا اور اُن پر غالب آنے کے لئے ہر قسم کے خطرات کو انگیز کرنا، اُن کے ذاتی جوہر و ملکات کی ترقی کا باعث بنتے، اور حصول مقاصد میں اُن کو صبر کا عادی بناتے ہیں۔

لیکن اس کے برعکس جس شخص کی زندگی کا معیار ”راحت کوشی اور نعمتوں اور لذتوں سے

لطف اندوزی“ ہو جائے اور اُن ہی کا دلدادہ اور شیدائی بن جائے تو وہ ہرگز ”رہنما“ یا ”قائد“ نہیں بن سکتا۔ کیونکہ وہ باقی حصہ زندگی میں اس قابل ہی نہیں رہتا کہ کسی بڑے کام اور اہم مقصد کی خاطر مصائب و مصیبتیں

اہم فرائض

انسان پر اللہ تعالیٰ ہم اپنے اندر ایک "قوت ارادی" پاتے ہیں جو ہماری حرکت و سکون پر کار فرما نظر آتی ہے لیکن غور و فکر کے بعد یہ یقین کرنا پڑتا ہے کہ کائنات پر ایک ایسی قوت (ہستی) کار فرما ہے جو تمام قوائے ارادی اور اُن کے احوال و مشنوں، بلکہ اُن کے وجود و بقاء کا باعث و سبب ہے۔ اور نظام عالم کی یہ باریکیاں اور نیزنگیاں، اور اُس کے غیر متبدل قوانین اور عظیم الشان نظم و انتظام سب اُسی کے یہ قدرت کی کار سازی کا نتیجہ ہیں اور وہی اُن کا بھیدی اور راز داں ہے۔

ذرات و ستاروں کی گردش کا حیرت نزا اور باریک نظام دیکھئے۔

سلا الشمس شہین لھا ان تد سکت ز سوہج کی یہ بحال کردہ چاند کو بڑے

القمر ولا اللیل سابق الھما سوا اور ذرات، دن سے آگے نکل جانے

کل فی فلك یسبحون (پس) والی، اور ہر ایک اپنے مرکز پر تیر رہے ہیں

اور فصلوں کا یکے بعد دیگرے وجود اور ان کی عجوبہ کاریاں، دیکھئے اور نباتات و حیوانات کی حیرت نازندگی پر نگاہ ڈالئے۔

وجعلنا لکم فیہا معالیش ہم نے زمین میں تمہارے گزراوقات کے

سلمان پیدل کے

فیہا ذاکھۃ والنخل ذات الکھام اس زمین میں میوے ہیں اور خوش ذالی

والحب ذوالعصف والرمیحان کھجوریں اور بھس والا غزا اور خوشبودار پھول

دان لکم فی الانعام لعبارة نسقیم اور چوپاؤں کے بارہ میں بلاشبہ تمہارے
 ممائی بطونہ من بین غرت ودم لے نظر عبرت ہے وہ (خدا) تم کو ان کے
 لبناخالصا سائفا للشر بین من اُس خالص دودھ سے سیراب کرتا ہے
 ثمرات النخیل والاعناب جو ان کے پیٹ میں گوبر اور خون کو درمیا
 تتخذون منه مسکراً اور زقا پیدا کیا گیا ہے، وہ پینے والوں کے لئے
 حسناط ان فی ذلک لآیتا لقوم بیخوفسگوار غذا ہے، اور کھجور کے پھلوں
 یعقلون (العقل) اور انگور سے (عبرت حاصل کرو) تم اُس
 سے نشی چیریں، اور عمدہ غذا حاصل کئے

ہو، ان تمام چیزوں میں بلاشبہ (خدا کی
 ہستی کے بارہ میں) عقل والوں کیلئے نشانی ہے

اس ہستی کو ”جو صاحبِ قوت ہی نہیں ہے بلکہ خالق کائنات اور مالکِ کونین ہے
 خدا کہتے ہیں۔

اس ہستی کی بدولت ہم ہر شے کو اپنے لئے، اپنی زندگی کے لئے، صحت و تندرستی
 کے لئے، حواس کے لئے، زندگی کی ہر پناہ کے لئے، اور اقسام و انواع کی نعمتوں کے حصول
 کے لئے اختیار کرتے، اور حاصل کرتے ہیں۔

اس لئے ہم پر اُس کی بزرگی و برتری کا اعتراف، اُس کی محبت، اور اُس کا شکر،
 واجب اور فرض ہے، ہم اُس کو دوست رکھتے ہیں اس لئے کہ وہ تمام بھلائیوں کا مصدر ہے
 اور وہی اپنی قدرت سے ہماری ہستی کا موجد اور ہمارے کمالات کے لئے ممد و معاون ہے
 ہم اُس سے محبت کرتے ہیں اس لئے کہ وہ کامل الوجود ہے اور الیا صاحبِ کمال ہے جس

کے کمال کی کوئی حد و غایت نہیں ہے اور ہم اُس سے عشق رکھتے ہیں اس لئے کہ ہماری سلیم فطرت کا یہی تقاضہ ہے۔

پس ہر ایک انسان اپنی فطرت سے یہ شعور پاتا ہے کہ وہ اپنے خالق کے سامنے سر نیاز جھکائے اور مصائب کے وقت اُسی کے سامنے تضرع اور زاری کرے اور بُرائیوں کے دور کرنے کے لئے اُسی کے سامنے گڑ گڑائے، وہ اس سے التجا کرنے میں تسلی پاتا، اور مصائب کے وقت تسکین و راحت محسوس کرتا ہے اور یہی جذبہ اُس کو ”عمل“ پر شجاع و بہادر بناتا، اور حسب ضرورت قربانی پر آمادہ کرتا ہے۔

خالق کائنات کی محبت کے مختلف آثار و لوازم میں سے ایک بہترین ”نشان“ اُس کی عبادت گزاری بھی ہے جو اظہارِ عبودیت و بندگی کا عمدہ ذریعہ ہے اور یہ عبادات اُسی حالت میں ”خیرِ اعظم“ ہیں جبکہ عشق و محبت کی آگ اُن کا باعث ہو اور جذبہ ادا و فرض اُن کے لئے آمادہ کرتا ہو۔ در نہ بغیر اس کے وہ محض ایسی حرکات، صورتیں، اور شکلیں ہیں جن میں کوئی روح نہیں ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کی شکر گزاری کے بہترین طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ انسان ”اخلاقی قوانین، اور اُن کے مقتضیات کے مطابق اعمال“ کے سامنے سر تسلیم خم کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو وجود بخشا اور اس کی سعادت کو چند چیزوں مثلاً سچائی، انصاف، اور امانت، وغیرہ پر قائم فرمایا۔ اور اسی طرح اُس کی بدبختی اور بربادی کو بھی چند چیزوں، جھوٹ، ظلم اور خیانت وغیرہ کے ساتھ وابستہ کیا اور پھر جو شے سعادت تک پہنچا دے اُس کے کرنے کا حکم دیا، اور اُس کا نام ”خیر“ رکھا اور جس سے بدبختی پیدا ہو اُس سے منع فرمایا، اور اُس کا نام ”شر“ تجویز کیا پس جو امور انسان کی سعادت کا باعث بنتے ہیں

ان ہی کو "اخلاقی قوانین" کہتے ہیں اس لئے اُن کا مخالف خدا کا نافرمان، اور اُس کی نعمتوں کا منکر ہے، اور اُن کا فرمانبردار خدا کے حکم کا فرمانبردار اور اُس کے فرض کا ادا گزار ہے۔

جب یہ عقیدہ انسان کے دل میں راسخ ہو جائے کہ "اخلاقی قوانین" کا امتثال حقیقتِ امرِ الہی کی اطاعت ہے تو پھر ان کا صدور نہایت موثر اور نفع بخش صورت سے زیرِ عمل آئے گا اور اُن کی افادیت کی قوت بہت زیادہ ہو جائیگی اور یہ حقیقت روشن نظر آئے گی کہ جن پاک نفوس میں اللہ تعالیٰ کی محبت، اُس کا عشق، اور فریضہ اطاعت کے لئے شیفتگی بدرجہ کمال پائی جاتی ہے نیز اُن کے دل و جگر میں شجاعت اور جرأتِ حق کی آگ شعلہ زن ہے کہ رضا جوئی اور شوقِ وصلِ الہی کے آبِ حیات کے بغیر جس کی تسکین ناممکن ہے یہ سب کچھ اسی کا کرشمہ ہے کہ اُن کے قلوب "اخلاقی قوانین" کے امتثال سے اس حد تک مہمور ہیں کہ عیادت سے نفرت اور حسناات پر رغبت ان کے لئے طبیعتِ ثانیہ بن گئے ہیں اور اسی لئے وہ "حقاً" میں سخت سے سخت مصائب و خطرات اور بڑے سے بڑے آلام کو برداشت کرتے اور جانِ عزیز تک کی قربانی پیش کر دیتے ہیں اور حصولِ فضیلت کو کسی قیمت پر نہیں چھوڑتے

فریضہ وطنیت

وطنیت | انسان کا اپنے ملک یا اپنے آباء و اجداد کی سرزمین سے محبت کرنے کا نام وطنیت ہے ہم اپنے وطن سے اس لئے محبت کرتے ہیں کہ اُس کے اور ہمارے درمیان بہت مضبوط علاقے ہیں ہم نے اُس کی فضا اور اس کے ماحول میں تربیت پائی ہے اور ہمارا اور اُس کا ایسا علاقہ ہے جیسا کہ درخت کی شاخوں کا درخت ایسا تھا اُسی کی آب و ہوا، اور اُسی کی مٹی میں قدرت نے ہماری تخلیق کی ہے۔ ہم اُس جگہ کے طرز بود و ماند سے متاثر ہوتے، اور اُسی کی طرف جھکتے ہیں اور وہاں کا عرف ہماری طبیعت بن جاتا ہے۔ جب ہم اُس سے جدا ہوئے ہیں تو رنج و تکلیف محسوس کرتے، اور اُس کی یاد ہمارے غم کو تازہ کر دیتی ہے۔ اور جب ہم کو جدائی کے حالات سے نجات ملتی ہے تو ہمارا میلان طبع فوراً اُسی جانب ہوتا ہے۔ ہم اُس کی قربت سے ہمیشہ مانوس رہتے، اور اُس کی غرت کو اپنی غرت اور اُس کی ذلت کو اپنی ذلت محسوس کرتے ہیں۔

اس لئے ”حب وطن“ کو اگر قریب قریب فطری چیز کہہ دیا جائے تو کچھ بے جا نہ ہوگا کیونکہ بعض حیوانات تک ایسے دیکھے گئے ہیں جو اپنے وطن کے ساتھ ایسا انس رکھتے ہیں جیسا کہ پرند اپنے گھونسلہ سے۔

ایک بدوی (دیہاتی) خشک آبادی اور چیل میدان میں پیدا ہوتا ہے مگر با اس ہمہ وہ اپنے وطن میں خوش نظر آتا، اور اُسی پر قناعت کرتا، اور اُس کو ہر ایک شہر سے زیادہ محبوب سمجھتا ہے اور ایک شہری جو دبائی سرزمین میں آباد ہے اور وہاں گراں بازاری بھی پاتا ہے، اپنے شہر سے زیادہ صحت بخش آب و ہوا کے شہر میں چلا جائے، اور وہاں اُس کے

شہر کی سی گراں بازاری بھی نہ ہوتی تھی جوں ہی اُس کو رفاہیت حاصل ہو جاتی یا مقصد سے فراغت مل جاتی ہے تو وہ فوراً اپنے وطن، اور اپنے مستقر کی جانب متوجہ ہو جاتا اور اُسی طرف نگاہیں اٹھاتا نظر آتا ہے۔

یہی وہ حقیقت ہے کہ جس کی بنا پر ایسے شہروں سے ”کہ جن میں قسم قسم کی بیماریاں ہوتی رہتی ہیں، اور آئے دن طغیانوں کے طوفان اُٹھتے رہتے ہیں، یا بند ہوائیں چلتی رہتی ہیں“ وہاں کے باشندے ترک وطن نہیں کرتے، اور کسی طرح ان کو چھوڑ کر دوسرے شہروں میں نہیں جاتے۔ کسی نے ایک بدوی سے جب یہ دریافت کیا

تم اُس وقت کیا کرتے ہو جب تمہارے گاؤں میں سخت گرمی پڑنے لگتی ہے، اور ہر شے کا سایہ جوتہ کے نیچے آ جاتا ہے ؟

تو اُس نے یہ جواب دیا کہ

اُس سے زیادہ عیش و راحت کی صورت اور کیا ہوگی کہ ہم میں سے ایک شخص میل بھر چلتا ہے اور سپینہ سپینہ ہو جاتا ہے اس کے بعد وہ اپنی لکڑی کاڑتا، اور اس پر اپنی چادر تان دیتا ہے اور اُس کے سایہ میں بیٹھتا، اور ہوا کھاتا ہے تو اس وقت یہ محسوس کرتا ہے کہ گویا وہ خود کو اداوان کسریٰ میں پا رہا ہے۔

اور اکثر لوگوں میں یہ جذبہ حب وطن پوشیدہ ہوتا ہے حتیٰ کہ جب اُن کا وطن کسی خطرہ میں گھر جاتا ہے یا ایسے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں جو اُن کو اس محبت کے لئے متنبہ کرتے ہیں تب اُس کے حواس و شعور اس جانب متوجہ ہو جاتے ہیں اور بھڑان کی حب الوطنی زبردست مظاہروں کے ساتھ ظاہر ہوتی، اور اُن کو خدمت وطن پر آمادہ کرتی ہے، اور اُس وقت وہ اپنے جان و مال کو اُس کی اعانت و نصرت میں صرف کرتے، اور اُس

کی آزادی اور سر بلندی کے لئے دل و دماغ خرچ کرتے، اور اس پر مرٹے ہیں۔

حُبِ دِطن کا یہ جذبہ اُن نفوس قدسیہ میں جھلکتا نظر آتا ہے جن کی حیات طیبہ کا مقصد عظمیٰ کسی خاص سرزمین اور خاص ملک و قوم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ وہ تمام کائنات انسانی کے ساتھ یکساں تعلق فراہم دیکھتے ہیں چنانچہ ہجرت نبوی کی تاریخ شاید ہے کہ جس وقت بنی اکرم محمد صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے مدینہ کی جانب ہجرت فرماتے ہیں تو بار بار مکہ کی جانب دیکھتے اور یہ فرماتے جاتے ہیں کہ اے مکہ میں تجھ کو ہرگز نہ چھوڑتا اگر میری قوم تجھ کو نکلنے پر مجبور نہ کرتی۔ اور سرزمین مدینہ میں علالت طبع کے وقت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کافراقِ دِطن پر رنج کا اظہار کرنا اور شوقِ دِطن کے لئے بار بار اشعار پڑھنا محبتِ دِطن کیلئے روشن دلیل ہے۔

لیکن اس مقام پر اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا اہم ضروری ہے کہ ”وطنیت“ اور ”حُبِ دِطن“ کا جو جذبہ آج یورپ کے علمِ اخلاق سے تعلق رکھتا ہے وہ ”قومیت“ کے اس جذبہ کے ساتھ وابستہ ہے جس کے متعلق تفصیل سے گذشتہ صفحات میں لکھا جا چکا ہے اور اس موقع پر بھی اس قدر معلوم کر لینا ضروری ہے کہ یورپ جدید کے جذبہ وطنیت کا ثمرہ قومی عصبیت و منافرت ہے اور یہی وہ جذبہ ہے جس کی ”مثلاً علی“ ہٹلر اور نازی ازم نے پیش کی اور یہی وہ جذبہ ہے جو موجودہ جنگِ عظیم کی ملعون شکل میں نمودار ہو کر ساری دنیا کے لئے عذاب کا باعث بنا۔

پس ”حُبِ دِطن“ کا یہ جذبہ اسی حد تک لائقِ تحسین ہے کہ اخوتِ انسانی سے

۱۔ عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لکذا، اَطِيبَتْ مِنْ بِلَدٍ وَاجِبَتْ اِلَیَّ دُلُوْلَا
ان قَوْمِیْ اَخْرَجُوْا مِنْکُمْ مَا سَکَنْتُمْ غَیْرَکُمْ (ترمذی)

متصادم نہ ہو در نہ قابل لعنت ہے چنانچہ ادیان سماوی خصوصاً اسلام نے اس جذبہ کو ایک لمحہ کے لئے بھی حد اعتدال سے آگے نہیں بڑھنے دیا اور اُس کو اخوتِ عام کے تابع رکھ کر اس کے مفاسد کا انسداد کرنا ضروری سمجھایا ہے جب کہ اسلام، وطنیت کے متعلق جذبہ ”حُبِ وطن“ کو تو پسند کرتا، لیکن ”وطنیت“ کے اُس نظریہ کا ”جو یورپ کے دماغی اختراع کا نتیجہ ہے“ سخت مخالف ہے کیونکہ اسلام کی اساسی اور بنیادی تعلیم اصولاً اُس کو غلط جانتی ہے اُس کا مقصد اعظم تو یہ ہے کہ تمام عالم میں ایسا دماغی اور روحانی انقلاب پیدا کیا جائے کہ جس سے تمام انسانی دنیا ایک ہی مرکز پر جمع ہو جائے اور اخوتِ عام پیدا کر کے سب کو ایک ہی برادری بنا دیا جائے تاکہ ”وطنیت و قومیت“ کے نام سے جس قسم کا تصادف اور ہلاکت آفرینیاں آج یورپ اور بعض ایشیائی ممالک میں ہو رہی ہیں اُن کا کلیۃً انسداد ہو جائے۔

وطنیت کے مظاہر | ہر ایک انسان حسب ذیل طریقوں سے اپنے وطن کی خدمت کر سکتا ہے۔

(۱) ملک پر حیب حملہ ہو یا اُس کی آزادی پر کوئی دست درازی کی جائے تو اُس کی طرف سے دفاع کرنا ”یہ لشکر اور فوج کی وطنیت ہے“

(۲) خدمتِ وطن کے لئے زندگی کو وقف کرنا، اور یہ سیاستین اور مصلحین کی وطنیت ہے، سیاستین اپنے ملک کو ترقی یافتہ بنانے، اور اُس کی شان کو بلند کرنے کی خدمت انجام دیتے ہیں، اور رائے عامہ کو مصلحتِ وطن کی طرف چلاتے ہیں، اور اگر وہ کسی ایسی رائے کو قائم کر لیتے ہیں جو عامۃ الناس کی رضامندی کے خلاف ہو تو وہ اُس پر قائم رہتے ہیں جو اُن کے نزدیک حق ہے، اور اُن کے عزم و ارادہ کو نہمت لگانے والوں کی تہمت، اور

تفہیم کرنے والوں کی تنقید کسی طرح نہیں ہٹا سکتی، خواہ وہ کہتے ہی ذلیل کیوں نہ کہے جائیں وہ عمل حق کو ہی سر بلند کرتے ہیں اور خواہ ان کی کتنی ہی عزت افزائی کی جائے وہ باطل اور غلط عمل کو ہرگز اختیار نہیں کرتے۔

اُن کا پشت پناہ اُن کا اخلاص ہے، اور اُن کا رہنما ان کا وجدان ہے اور خدا تعالیٰ کی مدد اُن کے ساتھ رہتی ہے۔

مصلحین کا کام یہ ہے کہ وہ اول قومی مرض کی تشخیص کرتے، اور پھر اُس کے علاج میں مصروف ہوتے ہیں۔ اور جب قوموں میں بعض مرض اس طرح جڑ بکڑ جاتے ہیں کہ قوم اُس سے مانوس اور اُس کی عادی ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اُس کو صحت اور سلامتی سمجھنے لگتی ہے، ایسی حالت میں قوم کو وہ ایسے عمل کی دعوت دیتے ہیں جس سے اس مرض سے نجات مل سکے اس وقت قوم پر دو میں سے ایک حالت ضرور گذرتی ہے یا وہ مصلح کی آواز پر لبیک کہہ کر علاج کی جانب متوجہ ہو جاتی ہے اور یا مصلح کے خلاف مشغول اور براہِ نیکی ہو کر اُس کے خلاف نبرد آزما بن جاتی ہے۔

اللہ تعالیٰ اپنی اور اُس کی قوم کے ایک ایسے ہی موقع کے متعلق ارشاد فرماتا ہے

اولما جاءكم رسولٌ بما لا تھوی کیا جب تمہارے پاس پیغمبر کوئی ایسی

انفسکم استکبرتم فمن یقال الذین ہم بات لاتا ہے جو تم کو پسند نہیں آتی تو تم منکر

ومن یقال قاتلون (بقوہ) مڑھتے ہو اور تم سے ایک فریق بھٹانے

پر آمادہ ہو جاتا ہے اور دوسرا قتل کرنے پر

مگر مصلحین پر اُس کا مطلق اثر نہیں ہوتا، اور وہ اپنی رائے پر قائم رہتے بلکہ اور زیادہ

مضبوط اور سخت ہو جاتے ہیں آخر کار مہتمم لوگ اُنکے گرد چٹتے جاتے ہیں حتیٰ کہ "اُس

کی رائے "قوم کا مقررہ مسلک بن جاتا ہے اور اس طرح صحیح رائے قرار پا جاتی ہے اُس وقت جب قوم اپنے ماضی پر نگاہ ڈالتی ہے تو خود ہی تعجب کرنے لگتی ہے کہ وہ کیوں اپنے فاسد مسلک پر قائم تھی، اور مصلح کی ایک ہی پکار میں کیوں اُس نے اس مسلک کے فساد کو نہ پہچان لیا تھا۔

(۲) ادا فرض۔ یہ کل انسانوں کی وطنیت ہے، یعنی انسان کے اپنے گھر کے کاروبار میں، اولاد کے معاملہ میں، دوستوں کے سلسلہ میں، اور ہر صاحب معاملہ کے ساتھ معاملہ میں، نیز انتخاب کے وقت بہترین انسان کے انتخاب میں، اور اپنے علم، جاہ، اور مال کے ذریعہ منفعت بخش جائز امور کی حمایت میں، غرض ہر ایک عمل میں ادا فرض سامنے آ جاتا ہے یہی سچی اور صحیح وطنیت ہے اور اسی سے وطن کی شان بلند ہوتی اور اُس کا مرتبہ بڑھتا ہے۔ (۴) وطنی مصنوعات اور ملکی پیداوار کی حوصلہ افزائی وطنیت کے مظاہرہ کا بہترین ذریعہ ہے۔

۱۔ بعض حضرات "اصلاح" کے معنی کی عمومیت کی وجہ سے اس مفالط میں رہتے ہیں کہ بنی اور مصلح کی حیثیت ایک ہی ہے یا زیادہ سے زیادہ چھوٹے یا بڑے مصلح کا فرق ہے۔ حالانکہ یہ بہت سخت غلطی ہے جس کا صاف ہونا ضروری ہے وہ یہ کہ "مصلح" کی اصلاح کا تعلق یا پیش کردہ دلائل سے وابستہ ہوتا یا ذاتی انکار کے زیر اثر ہوتا ہے اور یا ماحول کے تاثرات کے پیش نظر۔ بخلاف بنی و رسول کے کہ اُس کی بنیاد خدا نے تعالیٰ کے غیر متبدل اور یقینی "وحی" کے زیر اثر ہوتی ہے اور اس کے احکام کا سلسلہ براہ راست "وحی الہی" سے وابستہ ہوتا ہے۔

وما یطق عن الہوی ان ہوا لا
درود اپنی خواہش سے نہیں کہتا جو کچھ بھی
وحی پرستی (انہم)
ہے خدا کی وحی ہے جو اس پر نازل ہوتی ہے

مثلاً کارگر اور کان کن کی وطنیت یہ ہے کہ وہ مصنوعات، اور زمین سے ذخیرہ حاصل کرنے کے لئے اس قدر جدوجہد کرے کہ باہر سے آنے والی اُن جیسی اشیاء کے مقابلہ میں داخلی مصنوعات میں کسی طرح کمی نہ رہے بلکہ ان کا ملک دوسرے ملکوں کی بھی رضا کارانہ خدمت کر سکے۔ اور حکومت کی وطنیت یہ ہے کہ وہ بیرونی مال کے مقابلہ میں ملکی پیداوار کی حمایت کرے۔

جو قوم ملکی مصنوعات کی حوصلہ افزائی کرتی ہے وہ گویا اپنے ملک میں دولت و ثروت کی حفاظت کے سامان کرتی ہے اور دولت اُس کے افراد کے ہاتھوں ہی میں بار بار منتقل ہوتی رہتی ہے۔

اور جب کبھی کسی ملک کو دوسروں کے سرمایہ پر اعتماد ہو جاتا ہے تو پھر اُس ملک کی آمدنی اپنے افراد کے ہاتھوں سے نکل کر دوسروں کے ہاتھ میں منتقل ہو جاتی ہے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ ملک اپنی اقتصادی آزادی کھو بیٹھتا ہے جو نہ ہی اور سیاسی آزادی کی تباہی کا پیش خیمہ ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ہر ایک انسان میں یہ طاقت ہے کہ وہ اپنے وطن کی خدمت کرے اگرچہ وہ حقیر سے حقیر ہی کیوں نہ ہو اور یہ کہ وطن کی خدمت صرف بڑے رہنماؤں پر ہی منحصر نہیں ہے بلکہ کسی رہنما کو بھی اس وقت تک کسی نمایاں خدمت کا موقع نہیں مل سکتا جب تک قوم کے افراد کی تائید اُس کو حاصل نہ ہو، پس کسی ملکی سالار کے کارنامے دراصل اسکے عمل، اور اُس کے معمولی سپاہیوں کے عمل، بلکہ اُن سپاہیوں کی روزمرہ کی ضروریات مثلاً جوتا، لباس و طعام وغیرہ تیار کرنے والوں کے عمل ہی کا نتیجہ بنتے ہیں۔ نیز کوئی سیاسی رہنما اس وقت تک مقصود تک نہیں پہنچ سکتا جب تک اہل قلم،

عمل کی مختلف فرمیں میں اُس کے مددگار نہ ہوں اور مالی اخراجات کے لئے لوگ اُنکی ہمنوائی نہ کریں، اور تمام قوم اُس کی آواز پر لبیک نہ کہے اور اُس کی بتائی ہوئی راہ پر گامزن نہ ہوں۔ قوم کی مثال ”گھڑی کی سی ہے، اُس کے ہر ایک پُرزہ کا الگ الگ ایک کام ہے، اور یہ ضروری ہے کہ ہر ایک پُرزہ اپنے کام کو صحیح طریقہ پر انجام دیتا رہے تاکہ اُس کا چکر جاری رہے۔ اگرچہ تمام پُرزوں کی حرکات کی اہمیت اپنی اپنی جگہ مختلف ہی کیوں نہ ہو۔“

لیکن اس کے پُرزوں کی حرکات اور اُن کے نظم پر ہماری نگاہ نہیں پڑتی بلکہ ہم اس کی سوئیوں سے اُس کی رفتار کو معلوم کرتے ہیں، پس اگر سوئیاں اس بات کو ظاہر کرتی ہیں کہ ”گھڑی“ اوقات کو صحیح اور منضبط طریقہ پر بتا رہی ہے تو ”گھڑی“ کے پُرزے یقیناً ٹھیک کام کر رہے ہیں ورنہ اگر گھڑی کے اوقات کا انضباط صحیح نہیں ہے تو پھر اُس کے پُرزوں میں خرابی سمجھی جائے گی اسی طرح قوم کے بڑے بڑے حوادث، اور اُنکی عظیم الشان کامیابی کا مددگار ”گو“ ”قومی رہنماؤں“ ”فوجی سپہ سالاروں“ پر ہے اور یہی قومی گھڑی کے نشان ہیں، لیکن ان قومی کاموں کی تکمیل اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک اُن ہزار ہا انسانوں کے اعمال کا اُن میں دخل نہ ہو جن کے لئے صفحات تاریخ میں کوئی جگہ نہیں ہوتی اس لئے کہ یہی ”ہزاروں لاکھوں انسان“ گھڑی کے پوشیدہ باریک پُندوں کی طرح ہیں اور رہنما اور سپہ سالار اُس گھڑی کی سوئیوں کی مانند ہیں جو باریک اور پوشیدہ حرکات کی اطلاع دیتی رہتی ہیں،

البتہ ”گھڑی“ اور ”قوم“ کے درمیان یہ فرق ضرور ہے کہ گھڑی کا کوئی پُرزہ خراب ہو جائے تو پوری ”گھڑی“ چلتے چلتے رک جاتی ہے، لیکن اگر قوم کا ایک فرد پلتے پلتے ناکارہ ہو جائے تو قوم اُس کے بار کو خود اٹھا لیتی، اور اپنی رفتار کو اُسی طرح جاری رکھتی ہے۔ پس اگر لشکر کا ایک شخص تھک کر گر جائے تو لشکر اُس کے سامان کو اٹھا لے گا، اور اپنا

مارچ اُسی طرح جاری رکھے گا، اگرچہ بہتر لشکر دہی ہے جس کا ایک فرد بھی تھک کر نہ گرے اور ہر شخص اپنے بار کو آپ ہی اٹھائے چلے۔

لہذا کاشتکار کا اپنے دہن اور اپنی زمین کی جانب توجہ کرنا، بڑھتی کاشت و صنعت و حرفت میں شغف دکھانا، تاجر کا خرید و فروخت میں مشغول ہونا، اور لشکر کی جنگ میں منہمک ہونا حلال خوراک سڑکوں پر صفائی کا فرض، اولاد کی تربیت و امور خانہ داری کی طرف مائل کی توجہ، نوکر کی ادائیگی خدمت، اطباء کا امراض کے ساتھ مقابلہ اور مریضوں کے معالجہ میں دلچسپی، آگ بجھانے والی جماعت کی اپنی مصروفیت، علماء کا تبلیغ مذہب و اشاعت علم کا ادائیگی، سیاست کا قول و عمل کے ذریعہ حق کی حمایت اور باطل کا استیصال، شاعروں اور علوم فنون کے ماہروں کی انسانی زندگی میں خوشگواہی اور حسن و جمال کے شعور پیدا کرنے کیلئے جدوجہد یہ سب اپنے اپنے دائرہ میں خدمتِ وطن کے لئے ادائیگی کا حکم رکھتے ہیں اس لئے قوم کے لئے ان تمام اعمال میں سے ہر عمل کی جانب اقدام ضروری ہے اور یہ جماعتیں جہاں اعمال کو مضبوط ارادہ اور یقین کی پختگی کے ساتھ انجام دیں اور تنہا شخصی مصلح کی ان امور میں رعایت نہ کریں بلکہ اپنے اور اپنی قوم کی مجموعی بھلائی و بہبود کی پیش نظر رکھیں تو یہی قوم کے وہ سچے ہی خواہ اور وطن کے حقیقی خادم ہیں، جن پر وہ صد ہزار فخر کرتا ہوں اور ان کی عملی زندگی کی بدولت بے شمار غریب پاتا ہے۔

فضیلت

حقیقت فضیلت | گذشتہ صفحات سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ خلقِ ارادہ کی عادت کا دو سرانام ہے اور جب یہ ارادہ کسی پاک عادت کا خوگر ہو جاتا ہے تو اس حقیقت کو ”فضیلت“ کہتے ہیں اس لئے ”انسانِ فاضل“ اس شخص کو کہہ سکتے ہیں جس کے اخلاقی ملکات اس معراجِ ترقی تک پہنچ جائیں کہ اس کا کوئی عمل ”اخلاقی احکام“ کے بغیر انجام پذیر نہ ہو۔

اس تعریف کے بعد ”فضیلت“ اور ”فرض“ کے درمیان جو فرق ہے وہ صفات اور واضح ہو جاتا ہے، اس لئے کہ فضیلت ایک ”نفسیاتی صفت“ ہے اور فرض ”عملِ خارجی“ کا نام ہے۔ اسی بنا پر تو یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص نے اپنا فرض ادا کر دیا لیکن یہ نہیں کہہ سکے کہ فلاں آدمی نے اپنی فضیلت ادا کر دی بلکہ یہ کہتے ہیں کہ فلاں صاحبِ فضیلت ہے۔ اور کبھی خود عمل ہی پر فضیلت کا اطلاق ہو جاتا ہے مگر ہر اخلاقی عمل ”فضیلت“ کا درجہ نہیں رکھتا بلکہ یہ شرفِ صرف اُن ہی عظیم نشانِ اعمال کو عطا ہوتا ہے جن کا عامل اخلاقیات میں خصوصی امتیاز رکھتا اور عظیم منقبت کا مستحق قرار پاتا ہو۔ دنیا میں خریدی ہوئی چیز کی قیمت ادا کرنے کو کوئی بھی فضیلت نہیں کہتا مگر راہ کی دشواریوں کے باوجود کسی نمایاں بہتر خصلت کو اختیار کرنا ہر شخص کی نگاہ میں ”فضیلت“ ہے اور اس معنی کی شہادت تو خود اس کلمہ کے اشتقاق ہی سے ملتی ہے، کیونکہ وہ ”فصل“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ”زیادہ“ کے ہیں پس اس معنی کے اعتبار سے ”فضیلت“ فرض کے مقابل میں خاص ہے۔

فضائل کا اختلاف | اس اصول کے پیش نظر اگرچہ فضائل تمام انسانی دنیا کے لئے

کیساں فضائل ہیں مگر قوموں کے درمیان فضائل کی قدر و قیمت مختلف نظر آتی ہے اس لئے کہ اگر ایک بیدار مقرر، تعلیم یافتہ، اور بلند خیال، قوم کی خصوصیات کے لحاظ سے اُس کے چند اہم فضائل کو متعین کیا جائے تو وہ اُس قوم کی خصوصیات کے اعتبار سے بہت مختلف ہونگے جس میں تعلیم و ترقی مفقود یا بہت معمولی طریقہ پر پائی جاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر قوم کے فضائل کی ترتیب اُس کے اجتماعی مرکز، اُس کے ماحول، اور اُس کے افراد میں پیدا شدہ اخلاقی امراض، اور پیش آمدہ اشکال حکومت، وغیرہ کے تابع ہے اس لئے ظاہر ہے کہ ایک محکوم قوم کے فضائل کی ترتیب، ایک حاکم قوم کی ترتیب فضائل سے بالکل جدا ہوتی ہے، اور ایک شہری اور تمدن قوم کے فضائل کا حال ایک بدوی قوم کے فضائل سے قطعاً الگ ہوتا ہے اور بحری اقوام کے حالات، ساحلی اقوام کے حالات سے قطعاً علیحدہ ہیں وغیرہ وغیرہ۔

بحری قوم، شجاعت و بہادری کو بہت بڑی فضیلت سمجھتی ہے، اور شہری قوم انصاف کو بہت اہم جانتی ہے۔ اور تجارتی اقوام، امانت اور استقامت کو سب پر فوقیت دیتی ہیں۔

نیز ایک ہی فضیلت کے معنی مختلف زبانوں کے اعتبار سے مختلف ہو جاتے ہیں اسی لئے یونانی قدیم میں ”شجاعت“ کا جو مفہوم سمجھا جاتا تھا وہ زمانہ حاضر میں نہیں سمجھا جاتا۔ یونانی اس کا مطلب صرف اس قدر سمجھتے تھے کہ جسمانی مصائب اور صبر آزما تکالیف کو خوشی کیسا تھ برداشت کرنے ہی کا نام ”شجاعت“ ہے مگر دورِ حاضر میں اس کے معنی میں بہت وسعت پیدا ہو گئی ہے حتیٰ کہ گفتگو اور اظہار رائے میں نرمی اور خوش کلامی بھی شجاعت کا ایک جز سمجھا جاتا ہے۔

۱۔ سارے تیرہ سو برس پہلے کی اسلامی اخلاق کی تعلیم بھی ملاحظہ کیجئے (بقیہ حاشیہ کے لئے ملاحظہ ہو صفحہ ۳۶۶)

اسی طرح "انصاف" مختلف زمانوں، اور مختلف انقلابات میں قوموں کی عقل اور اجتماعی حالات کے اعتبار سے جدا جدا مفہوم رکھتا ہے۔
 غور فرمائیے کہ زمانہ وسطیٰ میں کسی شخص کا فرد خاص کو صدقہ دینا، احسان کی اہم چیز تھی۔
 میں سے شمار ہوتا تھا لیکن موجودہ زمانہ میں اس پر تنقید کا دروازہ کھلا، اور یہ اعتراض اٹھا
 کہ شخصی احسان میں مستحق اور غیر مستحق کی ایسی تمیز جو ہر طرح قابل یقین ہونا ممکن ہے، اور یہ کہ اس
 طرح زیر احسان شخص کو مفاد و نفع بنا دینا، عملی زندگی سے بیکار کر دینا، اور اس کی خود داری اور
 اس کے شرف کو برباد کر دینا ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں احسان کا اجتماعی طریقہ یہ بیان
 کیا گیا کہ اس کے لئے مجالس اور انجمنیں قائم کی جائیں جن میں اشخاص و افراد چندہ دیا کریں
 اور وہ انجمنیں اپنے انتظام سے عاجز و درماندہ افراد کے حالات کی صحیح جانچ پڑتال کے بعد اعانت

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ليس الشديد بالشدائد بل بالاعتدال الشديداً لذي
 يملك لنفسه عند الغضب (متفق عليه) وہ ہے جو غیظ و غضب میں نفس پر قابو رکھے۔
 اور ایک اسلامی شاعر ابن الوردي کہتا ہے۔

ليس من ابرع شخصاً بطلاً انما
 من يتق الله البطل
 وہ شخص شجاع و بہادر نہیں جو کشتی میں کسی کو
 بچاؤ دے بہادر وہ ہے جو خدا کا خوف رکھتا ہے

اور اب فیصلہ کیجئے کہ درجہ جدید کا علم اخلاق کیا اس سے ایک نقطہ بھی آگے بڑھا ہے، اور کیا آئندہ اس سے
 آگے جانے کی توقع ہے؟

لے جدید مفہوم کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بدل اور انصاف کی جو حقیقت ہے وہ زمانہ کے اختلافات سے بدل جاتی
 ہے بلکہ ضیق کی بجائے وسعت اور انفرادیت کی جگہ اجتماعیت سے جو فرد پیدا ہوتے رہتے ہیں وہ مراد ہیں۔

کریں، اور ان انجمنوں کا کام صرف محتاجین کی مالی امداد ہی نہ ہو بلکہ وہ بے روزگاروں کے لئے روزگار بھی مہیا کریں، اور فقراء و مساکین کی اولاد کو ان کے معزز اور گندہ ماحول سے جدا کر کے ان کی صحیح نشوونما کا بھی انتظام کریں ان کے لئے صنعت و حرفت کے مدارس کھولیں، اور انکو ایسے علوم کی تعلیم دلائیں جن کے ذریعہ سے وہ قوت لایموت پیدا کرنے کے قابل ہو جائیں چنانچہ بہت سی قوموں نے اس قسم کی مجالس کے قیام میں بہت زیادہ اہتمام کر رکھا ہے اور وہ افراد کو ترغیب دیتی ہیں کہ صرف ان انجمنوں ہی کی امداد کرنی چاہئے جو اسی قسم کی اعانت کے لئے قائم کی گئی ہیں۔

۱۔ مگر اسلام کا نظریہ اس قسم کی افراط و تفریط سے خالی، اور اعتدال کی راہ کا داعی ہے وہ کہتا ہے کہ "احسان" انفرادی اور اجتماعی دونوں طریق پر اخلاق کریمانہ میں شامل ہے مگر دونوں حالتوں میں شرط یہ ہے کہ بر محل اور باموقع ہو۔ کیونکہ بے محل احسان جس طرح انفرادیت میں ممکن ہے اسی طرح اجتماعیت میں بھی۔ "اجتماعی احسان" اس وقت بد اخلاق بن جاتا ہے جبکہ مجالس اور انجمن کے ارکان جماعتی مصالح کی بجائے خود غرضی اور شخصی مصالح میں ملوث ہو جائیں اور انفرادی احسان "اس صورت میں اخلاقی بلندی حاصل کر لیتا ہے جبکہ افلاس سے تنگ اگر خود کشی کرنے والے صاحبِ اہل و عیال انسان کو فوری امداد دے کر ایک شخص زحمت اُس ہی کو بجا لیتا ہے بلکہ اُس کے گنبد کو بھی موت کے منہ سے نکال لیتا ہے پس اُس نے ایک جانب زکوٰۃ و صدقات کو فرض قرار دیکر اور "بیت المال" کے سسٹم کو ضروری بنا کر اجتماعی احسان کی بنیاد ڈالی، اور دوسری جانب صدقاتِ نافذ اور جود و سخا کی ترغیب دیکر صحیح انفرادی احسان کی بھی "مفضیلت" قرار دیا۔ تاہم اجتماعیت کو انفرادیت پر تفوق حاصل ہے چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک "الید العلیا خیر من الید السفلی" بلند ہاتھ (دینے والے کا ہاتھ) بہت ہاتھ (لینے والے کے ہاتھ) سے بہتر ہے (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۳۶۸)

یہی حال باقی فضائل کا ہے کہ علم کی ترقی اُن کو چار چاند لگا دیتی اور مہذب و مرتب رنگ میں پیش کر کے ان کی قدر و قیمت کو بلند کر دیتی ہے۔

فضائل کی قدر و قیمت کا یہ فرق کبھی افراد کی حالت اور اُن کے اعمال کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے کیونکہ جو دکر م کی صفت کا وجود ”فقیر“ میں ایسی اہمیت نہیں رکھتا جتنا کہ ایک مالدار اور ”غنی“ کے اندر اہمیت رکھتا ہے۔

تواضع ز گردن فرازاں نکوست گد اگر تواضع کند خوئے اوست

نیز بعض فضائل میں بوڑھے اور جوان، مرد اور عورت کے درمیان بھی یہ فرق نمایاں ہوتا ہے بلکہ عالم، تاجر، صنعت کار، کسان کے درمیان بھی۔

لیکن علم الاخلاق کے عالم کے لئے یہ بہت دشواریاں ہیں کہ وہ ان تفصیلات کی تہ میں جملے اور فضائل کی قیمت میں اشخاص و افراد کے درمیان باریک امتیاز کی وجہ سے جو فرق پیدا ہوتا ہے اُس کے اکتشاف میں مصروف ہو۔

بلکہ وہ مجموعی اعتبار سے یہ حکم لگا سکتا ہے کہ عام فضائل عدل، صدق، امانت، احسان وغیرہ میں تمام انسان اور فرض کے لحاظ سے برابر ہیں اور ان سے مطالبہ ہے کہ وہ ان اخلاق کو کریمانہ سے مستصف ہو کر وہ با اخلاق ہونے کا ثبوت دیں۔

(بقیہ ماضیہ صفحہ ۳۶۷) اسی حقیقت کی جانب لطیف اشارہ ہے۔

بہر حال جو بُرائیاں کہ ”افراد“ احسان کے سلسلہ میں بیان کی گئیں یا کی جاتی ہیں اُسی قسم کی یاد دہری قسم کی بُرائیاں اجتماعی احسان میں بھی کی جاسکتی ہیں۔ مگر حقیقت میں نہ یہ ”افراد“ احسان کی بُرائیاں ہیں اور نہ اجتماعی احسان کی، بلکہ اُس کے غلط استعمال کی بُرائیاں ہیں جن سے بچنا اور پرہیز کرنا دونوں صورتوں میں واجب اور ضروری ہے۔

فضیلت کی اقسام | یہ ایک حقیقت ثابت ہے کہ فضائل و اخلاق کے درمیان درجہات و مراتب ہیں اس لئے یہ معلوم رہنا چاہیے کہ بعض فضائل، اپنے سے زیادہ حاوی اور وسیع فضائل کے اندر مدغم ہو سکتے ہیں، مثلاً امانت «انصاف» کے مفہوم میں داخل ہے، یا قناعت «عفت» کے مفہوم میں — اور بعض دوسرے زیادہ مل کر فضائل بنتے ہیں، مثلاً «احتیاط» عفت اور حکمت کا نتیجہ ہے، تو اب اس مقام پر پہنچ کر یہ سوال خود بخود سامنے آ جاتا ہے کہ وہ بنیادی فضائل کیا ہیں جو دوسرے فضائل و اخلاق کے لئے اساس بنتے ہیں اور «اصول اخلاق» کہلاتے ہیں۔

سقراط لکھتا ہے: فضیلت «علم» کے علاوہ کسی دوسری شے کا نام نہیں ہے اور جس جگہ بھی «فضیلت» کا مظاہرہ نظر آئے اس کی تہ میں ایک ہی حقیقت کار فرما نظر آئے اور وہ «صحیح علم» ہے۔

سقراط کا یہ نظریہ دو نتیجے پیدا کرتا ہے۔

(۱) کوئی عمل خیر اس وقت تک وجود پذیر نہیں ہو سکتا جب تک انسان خیر کا علم نہ رکھتا ہو اور جو عمل بھی خیر کے علم بغیر صادر ہوتا ہے وہ نہ فضیلت کہلانے کا مستحق ہے اور نہ خیر کہے جانے کا پس عمل خیر اور فضیلت کے لئے از بس ضروری ہے کہ اس کی بنیاد «علم» ہی پر قائم ہو اور اس ہی سے پھوٹ کر نکلے۔

(۲) انسان پر اگر حقیقی علم کے ذریعہ منکشف ہو جائے کہ یہ «خیر» ہے اور یہ «شر» تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ علم صحیح انسان کو خیر پر آمادہ کرے گا اور شر سے احتراز کی ہدایت کرے گا ورنہ تو وہ انسان کہے جانے کا مستحق ہی نہیں ہے جو «علم» حاصل ہونے کے بعد خیر کی جانب راغب نہ ہو شر سے محفوظ رہنے کی سعی نہ کرے اس لئے سقراط کا یہ دعویٰ ہے کہ تمام رذائل «جہل»

دنا دانی سے پیدا ہوتے ہیں تو بدکردار "و" بد اخلاق کا علاج یہ ہے کہ اُس کو بُرے اعمال کے بُرے نتائج سے آگاہ کیا جائے، اور بتایا جائے کہ ایسا کرنے سے ہمیشہ نتیجہ بد ہی پیدا ہوگا غرض انسان کو اعمالِ خیر کا عادی اور مصدرِ فضیلت بنانے کے لئے ضروری ہے کہ اُس کو نیک اعمال کے اچھے نتائج کی تعلیم دی جائے،

سقراط کے نظریہ کو معقول ثابت کرنے کے لئے اگر مسامحت کے ساتھ یہ کہہ دیا جائے کہ اُس کے نزدیک "نیک انسان" وہ ہے جو یہ جانتا ہو کہ اُس کے فرائض کیا ہیں؟ اور نیک حاکم وہ ہے جو یہ پہچانتا ہو کہ لوگوں کے ساتھ انصاف کرنے کا صحیح طریقہ کیا ہے (وغیرہ) تو بیجا نہ ہوگا۔

وہ یہ ثابت کرنے میں حق پر ہے کہ فضیلت کی بنیاد "معرفت" اور "علم" پر ہے اور کوئی شخص اُس وقت تک صاحبِ فضیلت نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ "خیر" کو نہ پہچانے، اور پہچان کر اُس کے کرنے کا "ارادہ" نہ کرے، اور جس شخص سے کوئی خیر کا کام بغیر اس علم کے صادر ہو کہ وہ خیر ہے تو وہ "صاحبِ فضیلت" نہیں ہو سکتا اگر اس عمل کے نتائج بہتر ہی کیوں نہ ہوں۔

لیکن اس دعویٰ میں سقراط نے ٹھوکر کھائی ہے کہ "علم و معرفت" ہی سب کچھ ہے اور حصولِ علم کے بعد اُس کے مطابق عمل کا صدور ضروری اور لازم ہے، اس لئے کہ بسا اوقات خیر کو "خیر" جاننے کے باوجود انسان اس کو اختیار نہیں کرتا اور شر کو "شر" یقین کر لئے پر اس سے احتراز نہیں رکھتا تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ محض "خیر کا علم" عملِ خیر کا باعث نہیں بنتا بلکہ اُس کے ساتھ اسے قوی اور مضبوط ارادہ کی بھی ضرورت ہے جو علم کے موافق "عمل" کے لئے مسدود معاون بنے۔

چنانچہ ساسٹھلیر نے سقراط کے اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے۔
 سقراط کا یہ اعتقاد درست نہیں ہے کہ انسان سے جو گناہ سرزد ہوتا ہے اُس کا سبب
 یہ ہے کہ وہ موجودہ لذت، اور اُنے والے اس سے کہیں زیادہ مصیبت و عذاب کے
 درمیان موازنہ و مقابلہ کرنے میں غلطی کر جاتا ہے اور اس لئے گناہ کا ارتکاب ہوتا ہے
 اور نہ اس سبب سے گناہ پر آمادہ ہوتا ہے کہ وہ اشیاء کی طبیعتوں، اور خاصیتوں
 سے ناواقف ہوتا ہے۔ دراصل گناہ کے ارتکاب کا منشاء اس کے خلق کا فساد ہے
 جو اُس کو خیر بر شر کو ترجیح دینے کے لئے آمادہ کرتا رہتا ہے ہم عام طریقہ سے یہ دیکھتے
 ہیں کہ ایک بدکردار و بد اخلاق اپنے فعلِ بد کی شجاعت سے اچھی طرح واقف اور اُس
 کے برصاکن توجہ سے بخوبی آگاہ ہوتے ہوئے بھی اُس کا ارتکاب کرتا رہتا ہے اور ساتھ
 ساتھ اُس پر عیسائیوں و مذہبیت بھی چٹکیاں لیتے رہتے ہیں تاہم وہ باز نہیں رہتا
 و حقیقت اس کی عقل و خرد کی شکست کا باعث وہ قوتِ فاعلہ "ہستی" ہے جو اس
 فعلِ بد کا ارتکاب کراتی ہے۔

کیونکہ اگر وہ یہ گناہ اس لئے کر رہا ہے کہ اُس کو جہالت اور نادانی کی وجہ سے اُس کا
 گناہ ہونا معلوم نہیں ہے تو ایسی صورت میں وہ جوابدہ نہیں ہے۔

اس لئے فضیلت، اور علم، دونوں ایک حقیقت نہیں ہیں اور نہ دونوں کو مماثل
 برابر کہا جاسکتا ہے کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان ایک چیز کو جانتا ہے لیکن
 اُس کے مطابق عمل نہیں کرتا، پس اگر فضیلت ہی کا نام علم ہوتا تو انسان کے لئے
 صاحبِ فضیلت ہونے کے لئے اُس کا جان لینا ہی کافی ہوتا، اور اس اصول پر
 اخلاقی زندگی کا مدار محض فکر و نظریہ پر منحصر ہو جاتا۔

ارسطو نے بھی سقراط کے اس نظریہ کا بہت مدلل رد کیا ہے وہ کہتا ہے کہ۔

سقراط یا قونادان ہے اور یا اُس نے اس بات کو فراموش کر دیا ہے کہ نفسِ انسانی نے
صرف عقل ہی سے ترکیب نہیں پائی، اور یہ غلط خیال قائم کر لیا کہ انسان کے تمام اعمال
عقلی محکم ہی کے زیرِ فرمان ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہو کہ جب عقل کس عمل کی حقیقت کو جان لے
تو فوراً صاحبِ عقل، صاحبِ فضیلت بن جائے۔

اس نے اس بات کو بھی بالکل بھلا دیا کہ بہت سے اعمالِ انسانی اُس کے رجحانات و
میلانات کے زیرِ اثر بھی وجود پذیر ہوتے ہیں اور ایسے موقع پر عقل کی رہنمائی کے
بدون وہ خطا کاری میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

بہر حال سقراط کی رائے میں فضیلت، ”معرفت و علم“ کے علاوہ اور کسی چیز کا نام
نہیں ہے اور اگر تم چاہو تو اس کو ”حکمت“ بھی کہہ سکتے ہو، بانی شجاست، عفا کہ وہ ”زن و غیر
اس کی رائے میں مستقل فضیلت نہیں ہیں بلکہ ایک ہی فضیلت ”معرفت و حکمت“ کے مختلف
مظاہر و مصادر ہیں۔

اس سے جدا فلاطون کا خیال یہ ہے کہ حقیقی فضیلت محض عملِ حق کا نام نہیں ہے اس
نے کبھی باطل راہ سے بھی عملِ حق کا صدور ہو جائے بلکہ حقیقی فضیلت اُس عملِ خیر کو کہتے
ہیں جس کا صدور اس علم کے بعد ہو کہ یہ خیر اور حق ہے۔ در کیوں حق ہے؟ اسی بنیاد پر اُس نے
فضیلت کی دو قسمیں کی ہیں ”فضیلتِ فلسفہ“ اور ”فضیلتِ عادیہ“۔

فضیلتِ فلسفہ، اُس عملِ خیر کا نام ہے جس کی نہاد عقل پر قائم ہو اور جس کا صدور
فکر و نظر کے زیرِ اثر ہو۔

اور فضیلتِ عادیہ، اُس عملِ خیر کو کہتے ہیں جس کا مولد و منشاء پہلی فضیلتِ اہل علم

فلاسفہ اور خواص کے ساتھ مختص ہے اور دوسری صرف عوام اور متوسط درجہ کے لوگوں کے لئے ہے وہ نیک کام کرتے رہتے ہیں اور "خیر" کی علت معلوم ہوئے بغیر صرف اس لئے کرتے رہتے ہیں کہ نیک لوگ اس پر عمل پیرا ہیں۔

افلاطون کا کہنا ہے کہ فضیلت کی یہ قسم حیوانی، شہد کی مکھی، اور ان جیسے دوسرے حیوانات تک میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ وہ بہت سے مفید کام در ان کے مفید ہونے کے علم بغیر انجام دیتے ہیں۔

وہ یہ بھی کہتا ہے

انسان کی قدرت سے یہ باہر ہے کہ وہ ایک لحفت فضیلت کے "بام ترقی" پر چڑھ جائے

بلکہ قسم اول تک پہنچنے کے لئے اس کو دوسری قسم یعنی فضیلتِ عادیہ سے گزرنا پڑے

گا اس کے بعد ترقی کرتے کرتے فضیلتِ فلسفہ تک پہنچ سکے گا۔

افلاطون، اول تو اپنے استاد سقراط کے نظریہ کا قائل تھا اور کہتا تھا کہ فضیلت صرف ایک ہی حقیقتِ علم ہے اور پس، بعد ازاں اس مسلک کو ترک کر کے تود فضیلت کا قائل ہو گیا چنانچہ اس نے تصریح کی ہے۔

انسان کے لئے عقل، شہرت، وغیرہ متعدد قوتیں ہیں انہ

اور ہر ایک قوت کا ایک خاص عمل ہے اور ہر قوت کے اعتدال سے فضیلت پیدا

ہوتی ہے

اور یہ کہ فضائل کے اصولی چار ہیں: حکمت، شجاعت، عفت، عدل،

اور انسان کے اندر تین قوتیں ہیں، قوت عاقلہ، اگر اس قوت میں اعتدال ہو تو اس سے
 حکمت وجود پاتی ہے اور قوت غضبیہ، اگر یہ مستدل ہو تو شجاعت کہلاتی ہے اور قوت
 شہوانیہ یا ہیمیہ، اس میں اگر اعتدال رہتا ہو تو اس سے عفت بنتی ہے، اور اگر ان تینوں
 فضائل میں اعتدال پایا جائے تو ان سے عدل پیدا ہوتا ہے پس عدل کے ساتھ نفس
 انسانی کا انصاف اس وقت ہوتا ہے جبکہ مذکورہ بالا تینوں فضائل اپنے مقررہ وظائف
 کو اعتدال کے ساتھ انجام دیں، اور ان ہر سر قویٰ میں سے ہر ایک قوت دوسری قوت
 کیساتھ تعاون و اشتراک کرے اور ایک دوسرے کی بناء بنے۔

مگر یہ تقسیم بھی تنقید سے پاک نہیں ہے، اس لئے کہ حکمت "اگر اس وسیع معنی میں
 مستعمل ہو جس کا یہ لفظ مقتضی ہے تو پھر یہ معنی تمام فضائل پر حاوی ہو جائیں گے، اور اس
 طرح تنہا نہ حکمت ہی سب فضائل کی اساس قرار پا جائے گی خواہ وہ شجاعت ہو یا عفت
 عدل ہو یا کوئی اور فضیلت۔

فلاطون کی اس تصریح کے مقابلہ میں ارسطو کا مذہب یہ ہے کہ تمام فضائل کی جامع
 یا ان کی اساس "خواہشات نفس کا عقل کے زیر فرمان ہونا، ہے۔ یا یوں کہئے کہ خواہشات
 کی باگ کو عقل کے ہاتھوں میں سپرد کر دینے کا نام "جامع فضیلت" ہے۔

اس قول کے مطابق فضیلت دو عناصر سے ترکیب پاتی ہے ایک "عقل و دوسرا
 "شہوت" اور اس لئے ضروری ہے کہ "شہوت" پر ضبط ہو کر ان بنایا جائے اور شہوت پر
 محیط کر دیا جائے تاکہ "فضیلت" وجود پذیر ہو سکے۔

اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ راسخوں اور بعض خشک زاہدوں کا یہ خیال کہ

اور خود کی درمیانی صفات ہیں۔

اگرچہ یہ صحیح ہے کہ بعض ایسے فضائل بھی ہیں جن کی دونوں جانب کے ردائل کا نام
لغت میں بیان نہیں کیا گیا اور نہ ان کے مستقل نام رکھے گئے تاہم اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ
حقیقت ہر فضیلت کے دونوں جانب دو ردائل موجود نہیں ہیں۔

البتہ یہ فیصلہ کہ درمیانی نقطہ کی پہچان کیا ہے؟ اور یہ کہ اس کا فیصلہ کون کرے کہ یہ حالت
اعتدال کی حالت ہے یا افراط و تفریط کی؟ آسان بات نہیں ہے بلکہ نہایت مشکل ہے جیسا
کہ یہ معلوم کرنا سخت دشوار ہے کہ وہ حقیقی نقطہ کس جگہ ہے جو ایک خط کو دو حصوں پر تقسیم کر رہا ہے؟
ارسطو کا بھی یہ مقصد نہیں ہے کہ اس کے درپے ہوا جائے، اور نہ اس نے اس مقصد
کے حصول کے لئے کوئی قاعدہ وضع کیا ہے، بلکہ وہ کہتا ہے کہ اس کو ہر شخص کے اپنے ظرف
اور احوال کے حالات پر چھوڑ دیا جائے، اس لئے کہ یہ واقعہ ہے کہ جو شخص ایک انسان کے حق
میں کرم کہلاتی ہے وہ دوسرے کے حق میں اسراف یا بخل سمجھی جاتی ہے بلکہ خود ایک انسان
ہی کے لئے بعض حالات میں اعتدال کہلاتی ہے تو بعض دوسرے حالات کے پیش نظر اعتدال
کی بجائے افراط یا تفریط بن جاتی ہے۔

ارسطو نے اس نظریہ کو اپنی کتاب میں اچھی طرح واضح کیا ہے اور فضائل کی تفصیل
کو اسی اصول پر چھلایا ہے جو قابلِ مراجعت ہے۔ ارسطو کے اس نظریہ کو ابن مسکویہ نے
”کتاب الاخلاق“ میں اور بعض دوسرے فلاسفہ عرب نے بھی لیا ہے، اور اسی نظریہ پر انھوں
نے ”فضیلت“ کے مسائل کی بنیاد قائم کی ہے۔ مگر اس نظریہ پر مسطورہ ذیل اعتراضات بھی
کئے جاتے ہیں۔

(۱) ارسطو کے نظریہ ”وسط“ میں ”وسط“ کے معنی ”منتصف“ (ٹھیک درمیانی حصہ)

کے معلوم ہوتے ہیں اور یہ معنی فضیلت میں کسی طرح نہیں بنتے، اس لئے کہ ہمیشہ فضیلت ٹھیک ٹھیک درذائل کے درمیانی نقطہ پر ہی قائم نہیں ہوتی، یعنی ہمیشہ یہ نہیں ہوتا کہ ایک فضیلت کی نسبت درذائل کے درمیان بالکل مساوی اور ایسے نقطہ پر قائم ہو کہ حقیقی طور پر اس سے دونوں جانب میں برابر کا فاصلہ بن سکے، مثلاً "شجاعت"، "تہور"، اور "صین" کے درمیان ایک صفت ہے لیکن وہ "تہور" سے قریب اور "صین" سے بہت بعید ہے، اسی طرح "کرم" اسراف سے قریب اور سخل سے بہت دور ہے۔

لہذا اس معنی کے اعتبار سے نظریہ "وسط" صحیح نہیں ہے۔

(۲) بہت سے ایسے فضائل بھی ہیں جن کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ درذائل کے درمیان ہیں مثلاً "صدق" اور "عدل" کہ یہ کسی "درذائل" کے درمیان نہیں ہیں بلکہ یہاں صدق کے مقابلہ میں صرف کذب اور عدل کے مقابلہ میں صرف ظلم ہی پائے جاتے ہیں اور ابن مسکویہ کا یہ کہنا کہ عدل "ظلم" اور "انظلام" کے درمیان ایک صفت کا نام ہے تو یہ محض لفظوں کا ہیر پھیر ہے، اور خواہ مخواہ ارسطو کے کلام کو صحیح ثابت کرنے کی تیج ورنہ تحقیقاً انظلام صرف "ظلم" کے اثر کا نام ہے اور اس سے علیحدہ کوئی صفت نہیں ہے۔

(۳) ہمارے پاس کوئی ایسا صحیح اور مضبوط پیمانہ نہیں ہے جو "وسط" کی صحیح حد مکمل پیمائش کر سکے اور ہم صحیح نتیجہ پر پہنچ جائیں۔

تقسیم فضائل میں دورِ حاضر کے علماء اخلاق نے ایک دوسرا طریق اختیار کیا ہے،

وہ کہتے ہیں

لہ تہور۔ بے جا جزاات لہ صین۔ نامردی لہ ظلم۔ بے محل کام لہ انظلام۔ بے محل کام کا اثر

فضائل کی تین قسمیں ہیں، فضائلِ شخصیہ، فضائلِ اجتماعیہ، فضائلِ دینیہ،
 پہلی قسم (۱) ضبطِ نفس (۲) تہذیبِ نفس، کو شامل ہے۔ پس اگر لہذا میں انہماک
 سے ضبطِ نفس ہے تو "عفت" ہے اور اگر خود کو ہمیشہ کے لئے رنج و مصائب
 میں ڈال دے، یا رنج و مصائب سے دہشت و خوف نہ کھانے پر ضبط ہے
 تو "شجاعت" ہے اور تہذیبِ نفس "یعنی نفس کو عقل کے زیرِ فرمانِ عمل کرنے
 پر" "تغییب" ہے تو اس کا نام "حکمت" ہے اور فضائلِ اجتماعیہ، میں اگر انسانی
 حقوق کیلئے کما حقہ ادا و فرض ہے تو اس کو "عدل" کہتے ہیں، اور اگر حقوقِ انسانی
 کے ادا و فرض سے زیادہ کوئی شے ہے تو وہ "احسان" ہے اور فضائلِ دینیہ میں وہ
 تمام امور شامل ہیں جن کے ساتھ اپنے خالق و مالک کی رضا کیلئے متصف ہونا
 ضروری ہے۔

مگر اس پر بھی اعتراض کیا گیا ہے وہ یہ کہ

انسان کی اجتماعی زندگی اُس کی شخصی حیات سے جدا کوئی شے نہیں ہے اس لیے
 کہ جو شے بھی کسی ایک پر اثر انداز ہوگی ضروری ہے کہ دوسرے پر بھی اس کا اثر پڑے
 نہ ممکن ہے کہ انسان کے لئے فضائلِ شخصیہ اس طرح پائے جائیں کہ ان کا کوئی تعلق
 جماعت سے نہ ہو، یا ایسے مذاک کہ جو ہوں جو اجتماعیہ پر اثر انداز نہ ہوتے ہوں
 پس عفت، شجاعت، صبر، اور دوسرے نیک و بد اخلاق یقیناً اپنے پیچھے اجتماعی
 نتائج رکھتے ہیں، اور اسی طرح فضائلِ اجتماعیہ، مثلاً احسان اور عدل اور ادل شخص اور
 فرد کی ذات سے نکلنے، اور پھر اجتماعی اثرات ڈالتے ہیں۔

اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ فضائلِ شخصیہ ان فضائل کا

نام ہے جو فرد و شخص کی زندگی کو منظم کرتے، اور اس کے قوی اور ملکات میں ترقی، اور ترقی پیدا کرتے ہیں اور فضائل اجتماعیہ ان فضائل کو کہتے ہیں جو فرد و شخص کو اُسکے گرد و پیش انسانوں کے ساتھ ایک لڑی میں پروتے اور ان سب کے حالات کو اجتماعی حیثیت میں ترقی کی راہ پر لگاتے ہیں۔

البتہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ فضائل کی یہ دونوں قسمیں ایک دوسرے پر موقوف، اور آپس میں لازم و ملزوم ہیں۔ پس اگر فضائل شخصیتہ فنا ہو جائیں تو پھر اجتماعی حیات کے لئے بھی خیر کا حصول ناممکن ہو جائے گا اور جماعتی نشوونما اور جماعتی حقوق کی ادا کے لئے راہ مسدود ہو جائیگی اور اگر اجتماعی فضائل مٹ جائیں تو اشخاص و افراد کے اخلاق بھی بد سے بدتر ہو جائیں گے، اور کسی فرد کے لئے بھی یہ گنجائش نہ رہے گی کہ وہ اپنے نفس کو ترقی کے اعلیٰ درجہ تک پہنچا سکے، تاہم مذکورہ بالا دونوں قسموں میں باہمی امتیاز ممکن اور آسان ہے، اور ایک قسم کا دوسری قسم پر موقوف ہونا ان کے دو قسم ہونے کو مضاد و رطل انداز نہیں ہے۔ الحاصل کوئی بھی صورت اختیار کی جائے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم فضائل کے تمام اقسام کا احاطہ اور حصر کر سکیں، یا ان کی تمام تفصیلات سے عہدہ بردار ہو سکیں، پھر بھی یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض اہم فضائل کو تشریح و تفصیل کے ساتھ بیان کر دیں۔

فضیلت صدق

صدق؟ انسان اگر اپنے اعتقاد اور یقین کے مطابق کوئی خبر سنائے تو اس کو "صدق" کہتے ہیں۔ علم اخلاق میں خبر سنانے کے لئے صرف قول و گفتار ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ قول کے علاوہ عمل و کردار سے بھی تعلق ہے مثلاً ہاتھ سے اشارہ کرنا یا سر کی حرکت سے کسی شے کے متعلق اطلاع دینا نیز بعض حالات میں سکوت اور خاموشی سے بھی تعلق ہو جاتا ہے مثلاً کار بد کو خفیہ طور پر کرتے ہوئے کسی بزرگ کا موقد پر پہنچ جانا اور بد کردار کا اُس کے خوف و لامنت سے خاموشی کی ایسی سطح بنا لینا گویا وہ کار بد کا قطعاً مرتکب نہیں ہوا تو اس حالت میں اس کا سکوت، خاموشی نہیں ہے بلکہ "اقدام کذب" ہے اس لئے کہ یہ صورت حال واقعہ کے بھی غیر مطابق ہے اور اُس کے یقین و اعتقاد کے بھی۔ اسی طرح وہ سب لفظ بھی "کذب" میں داخل ہو جاتا ہے جو حقیقت حال پر یکسر رپڑ ڈال دے اور نفس حقیقت کسی طرح سمجھ میں نہ آ سکے مثلاً کسی چھوٹی یا بڑی چیز کے صغیر یا کبیر کو اس مبالغہ کے ساتھ بیان کرنا کہ سامع کے ذہن میں اُس کی اصل حقیقت کسی طرح نہ آ سکے، نیز یہ بھی کذب میں شامل ہے کہ کسی معاملہ کو بیان کرتے ہوئے بعض ایسے اہم پہلوؤں کو قصداً حذوت کر دیا جائے کہ اگر وہ بھی بیان میں آجائے تو معاملہ کی نوعیت دوسری ہی طرح کی ہو جائے۔

سچائی کی تو صرف ایک ہی راہ ہے اور وہ یہ کہ انسان، حق کہے، اور ہمیشہ حق ہی سے وابستہ رہے اور حق کے علاوہ کبھی دوسری بات کا ارادہ نہ کرے۔

"صدق" بنیادی اور اہم فضیلت ہے اور مذہب اور فلسفہ دونوں نے اس

کی اہمیت کو یکساں تسلیم کیا ہے۔ کیونکہ وہ بہت سے فضائل کا سرچشمہ اور گریبانہ اخلاق کا نشانہ
 و مولد ہے۔ یوں تو صدق کو ہر شخص ہی "خلق حسن" تسلیم کرتا ہے تاہم فاسفیانہ نقطہ نگاہ سے
 اس کو اسلئے برتری حاصل ہے کہ یہ ایک جماعتی فضیلت ہے۔ اور اس کے بغیر کسی جماعت
 کی خیر و صلاح ناممکن ہے، کون نہیں جانتا کہ جماعتی بقا یا ہم افہام و تفہیم پر موقوف ہے
 کہ اس کے بغیر تعاون و اشتراک اور جماعتی زندگی میں ہم آہنگی محال ہے چنانچہ لغت کا
 مجدد بھی افہام و تفہیم ہے اور افہام و تفہیم کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا قلب جن حقایق سے
 معمور ہے ان کو دوسروں تک حقیقت کے مطابق پہنچا دے اور اسی اظہار حقیقت کا دوسرا
 نام "صدق" ہے مثلاً چھوٹے چھوٹے جماعتی سلسلے _____ کنبہ یا بدسہ

_____ اس کنبہ بدسہ شہادت ہیں کہ یہ صدق کے بغیر بھی خیر و صلاح
 نہیں پاسکتے بلکہ چل ہی نہیں سکتے اس لئے کہ اگر طلبہ گفتگو میں جھوٹ بولنے لگیں اور اساتذہ
 تعلیم کے موقع پر کذب بیانی اختیار کر لیں تو مدرسہ اسی وقت ختم اور فنا کے نذر ہو جائے گا
 اور اسی طرح کنبہ کا حال بھی چھوٹنا چاہئے، پس جبکہ جھوٹ بولنے کی عادت سے کسی چھوٹی
 سے چھوٹی جماعت کا بقا بھی ناممکن ہے تو اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ جس
 جماعت کے نظام میں جس قدر بھی جھوٹ شامل ہوگا اسی قدر اس جماعت میں خیر و صلاح
 مفقود اور مضرت و نقصان رونما رہے گا۔ پس اگر جھوٹ کے مقابلے میں سچائی غالب ہے
 تو خرابی اور نقصان کے ساتھ اس جماعت کی بقا کی شکل نکل آئے گی ورنہ تو کذب اس
 کا بڑا غرق کر دے گا۔

سچائی کی ضرورت کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ سُننے یا پڑھنے سے جو اکثر معلومات
 ہم کو حاصل ہوتی ہیں ان کی بنیاد سچائی پر ہے، اور اسی پر انسان اپنے معاملات و تصرفات

میں صبح سے شام تک اعتماد اور بھروسہ کرتا ہے سو اگر وہ جھوٹ ثابت ہوں تو جس قدر کام
 اُن پر مبنی تھے وہ سب باطل اور برباد جائیں، کیونکہ ذاتی علم سے تو بہت کھڑی چیزیں ہم کو
 حاصل ہوتی ہیں اور وہ دہی ہیں جو ہم اپنے ذاتی تجربے سے حاصل کرتے ہیں، اور یہ کسی طرح
 بھی انسانی زندگی کے معاملات میں کافی رانی نہیں ہو سکتیں، اور لامحالہ سُننے اور پڑھنے ہی
 پر مشتمل معاملات کا انحصار رہتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ”صدق“ کو فضائل کی بنیادوں میں اہم بنیاد شمار کیا گیا اسی طرح
 کذب کے نقصانات عظیم میں سے ایک یہی نقصان کیا کم ہے کہ ایک جھوٹ بہت سے
 جھوٹ پیدا کر دیتا ہے۔ راستے کے جب کوئی شخص کذب بیانی کی جرأت کرتا ہے تو گویا وہ
 بے وجود شے کو بنانا اور واقعہ کے خلاف حقیقت کو وجود پذیر کرنے کی سعی کرتا ہے اور پھر اس
 پریشانی میں مبتلا رہتا ہے کہ مختلف جھوٹ بول کر کسی طرح اس خود ساختہ اور گڑھی ہوئی
 بات کو واقعہ کے مطابق ثابت کر دوں۔

انسان اگر اپنی اس عادت میں مبتلا رہتا ہے تو لوگ اُس پر اعتماد کرنا، اور اُس کی
 تصدیق کرنا چھوڑ دیتے ہیں حتیٰ کہ اگر کسی وقت وہ سچ بھی بولتا ہے تب بھی اُس کی بات کو
 باور نہیں کیا جاتا، اور سطور سے کسی نے دریافت کیا کہ جھوٹ بولنے کی مضرت کیا ہے؟ تو
 اُس نے جواب دیا۔

یہ کہ اگر تو سچ بھی بولے تو کوئی شخص تیری بات کو باور نہ کرے گا۔

اور یہ ظاہر ہے کہ اس دنیا میں ہر ایک انسان ”خواہ وہ تاجر ہو یا طبیب، اس سے مہربان پشور“
 اس کا محتاج ہے کہ لوگ اس پر بھروسہ کریں، کیونکہ جو شخص بھی اس سے محروم ہے وہ بہت
 بڑی نعمت سے محروم ہے۔

جھوٹا انسان جس طرح دوسروں پر جھوٹ تراشتا ہے اکثر خود اپنے نفس پر بھی جھوٹ بولتا ہے مثلاً ایک شخص عائد شدہ فرض کی ادار میں کوتاہی کرتا ہے اور پھر بلاست نفس سے بچنے کے لئے اپنے نفس کو جھوٹا طریقان دلاتا ہے کہ اُس نے کما حقہ ادار فرض کر دیا ہے یا اسی طرح بار بار یہ دیکھا گیا ہے کہ ایک شخص اپنے نفس کو مطمئن کرنے کے لئے طرہ طرح کے عند اور حیلے تراشتا، اپنی سستی، کج روی، بے رحمی، یا بزدلی کو چھپانے کے لئے نفس کو دھوکا دیتا، اور ان پر کذب کے پردے ڈالتا رہتا ہے اور اس طرح نفس کو حق سے روگردانی کے لئے ہموار کرتا ہے۔

جھوٹ کی یہ خصلت آمستہ آمستہ جب ”عادت“ بن جاتی ہے تو انسان کو اس درجہ پر پہنچا کر جھوڑتی ہے کہ پھر اس کو حق و باطل اور صدق و کذب کے درمیان فرق کرنے کی طاقت بھی باقی نہیں رہتی۔

در حقیقت اُس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو ایک مدت تک تاریکی میں بیٹھا رہا اور پھر اچانک روشنی میں آیا تو اُس کی آنکھ فوراً روشنی اور تاریکی میں فرق کرنے سے معذور رہتی ہے اور اُس کے سامنے تاریکی ہی رہتی ہے۔

غرض ”صدق“ ہیش بہالغمت ہے اور کذب بدترین لعنت ہے دروغ کی اگرچہ بہت سی اقسام ہیں لیکن اُن میں سے بعض کے نام اور عنوان مستقل تجویز کئے گئے ہیں۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الصدق یبني دالکذب یھلک
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے
کہ سچ نجات کا باعث ہے اور جھوٹ
ہلاکت تک پہنچاتا ہے۔

نفاق | انسان کے دل میں جو کچھ ہے اگر وہ اُس کے خلاف ظاہر کرے تو اس کا نام نفاق ہے۔ اہل عرب نے اُس کو "نافقار" سے بنایا ہے، اور یہ "گوہ" کے صوراخوں میں سے اُس سوراخ کو کہتے ہیں جو وہ اُس لئے پوشیدہ بناتی ہے کہ آڑے وقت نکلنے اور جان بچانے کے لئے موقع میسر رہے، اُس لئے منافق ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو ایمان کو ظاہر کرے اور کفر کو دل میں باقی رکھے گویا حقیقت (ایمان) سے باہر آنے کے لئے ایک سوراخ (کفر) کو کھلا رکھے یہ اعتقادی کذب ہے اور اسی قبیل سے اُس شخص کا حال ہے جو دوستی ظاہر کرتا اور دل میں دشمنی کو چھپائے ہوتا ہے اور یہ علی مہیونٹ ہے۔

بہر حال جو شخص حقیقت کے خلاف کسی امر کو ظاہر کرے تو وہ منافق اور قابل نفرت و لامست ہے۔

تملق | انسان، نفع اور فائدہ کی اُمید میں ایک شخص کو خوش کرنے کے لئے اپنے اعتقاد کے خلاف اُس کی تعریف کرے تو اس کا نام "تملق" (چالپوسی) ہے۔

نفاق اور تملق کی ضد "صراحت" (صاف دلی و اظہار حقیقت) ہے یعنی نفاق و موافق کے ساتھ دل سے گفتگو کرنا اور دل کی بات کو سچائی کے ساتھ ادا کرنا دراصل یہ لفظ عرب کے محاورہ سے ماخوذ ہے جب دودھ خالص ہو اور اس میں جھاگ بھی باقی نہ رہے تو اس وقت "لبن صریح" بولتے ہیں۔

• بہر حال صریح اور صاف دل وہی شخص ہے جو کھوٹ اور دھوکہ سے پاک اور جس کے ظاہر و باطن کے درمیان مطابقت ہو۔

لوگوں کو "صراحت" (صاف دلی) کے معنی میں کبھی مغالطہ بھی ہو جاتا ہے اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ "صاف دلی" کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو ہر سچی بات ہر ایک انسان سے

کہہ دینی چاہئے حالانکہ یہ غلط ہے، اس لئے کہ بعض حالات میں کہنے کے مقابلہ میں خاموشی ہی بہتر ہوتی ہے۔ اصل یہ ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ایک سچی بات کہی جائے لیکن ضروری ہے کہ جو کچھ بھی کہا جائے وہ حقیقت ہو نفاق نہ ہو۔

یہ کوئی صاف دلی یا صاف گوئی نہیں ہے کہ بلا ضرورت لوگوں کے احساسات کو مجروح کیا جائے اور اُن کے شعور کو تکلیف پہنچائی جائے، یا یہ کہ طبیب اپنے زیرِ معالجہ مریضوں کے ایسے امراض کو اُن پر ظاہر کرے جن کے ظاہر کرنے سے اُن مریضوں کی زندگی پر بُرا اثر پڑتا ہو اسی طرح ”صاف گوئی“ اس کا نام بھی نہیں ہے کہ انسان اپنے اعمال و کردار پر فخر کرنا بھرے یا اپنے جی کا بھید یا اپنے گھر، اپنے چُردس، اور اپنے دوستوں کے بھید کو ظاہر کرے کیونکہ ایسے شخص کے ماسوا جو راز سننے کا حق رکھتا ہو ہرگز کسی پر اپنا راز ظاہر نہیں کرنا چاہئے بلکہ صاف دلی و صاف گوئی (صراحت) اس کا نام ہے کہ جب کبھی کبھی کوئی بات زبان سے نکالو وہ ”حق“ اور ”سچ“ کے علاوہ اور کچھ نہ ہو۔

غرض اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ایک سچی بات کہی جائے لیکن یہ ضروری ہے کہ جو کچھ بھی کہا جائے صاف اور حق ہو نفاق اور کذب نہ ہو۔

خلعت وعدہ بدترین جھوٹ میں سے ایک جھوٹ خلعت وعدہ (دعہ خلافی) ہے، یعنی اگر کوئی شخص کسی سے وعدہ کرے اور نیت یہ ہو کہ پورا نہ کرے گا تو یہ بھی ”جھوٹ“ ہے اور اگر پورا کرنے کا تو ارادہ تھا مگر بعد میں بغیر کسی معقول عذر کے، یا ایسے واقعی عذر کے باوجود جس پر غائب اگر وعدہ پورا کیا جاسکتا تھا، اُس نے وعدہ کو پورا نہ کیا تو یہ بھی جھوٹ میں ہی شامل ہوگا کیونکہ وعدہ خلافی میں وعدہ کئے گئے انسان کو خواہ مخواہ نقصان پہنچانا ہے مثلاً اُس کے وقت کی برادری یا غلط توقعات کا وجود،

وعدہ اصل میں "قرض" ہے لہذا جس طرح اداء فرض ضروری ہے اسی طرح ذرا وعدہ بھی فرض اور ضروری ہے۔ اسی لئے ہمیشہ وعدہ میں میانداری کا خیال رکھنا چاہئے اور انسان کو اسی حد تک وعدہ کرنا چاہئے جس کو وہ پورا کر سکے یا جس کے پورا کرنے کیے اسمیں غم و اذیت کی طاقت موجود ہو۔ انسان کو ہرگز یہ جائز نہیں کہ وہ کسی حال میں بھی اپنے ادا پر جھوٹ کا دروازہ داکرے بلکہ تمام کردار و گفتار میں سچ کو اپنے لئے فرض سمجھنا چاہئے۔

الکس یحیٰ اذ اذ وعدا وفا کریم النفس جب وعدہ کرتا ہے پورا کرتا ہے
ہمیں اس سے انکار نہیں ہے کہ ہر عمل و قول میں سچائی کا التزام سخت مشقت و تکلیف کا باعث ہے، اور اس کے لئے بلاشبہ ریاضت نفس، قوت برداشت، صبر اور بہادری کی بہت زیادہ ضرورت ہے، اس لئے کہ انسان کو بعض مرتبہ روزمرہ کی زندگی میں ایسے نازک مواقع آتے ہیں کہ اس کی کوتاہ نظری باور کراتی ہے کہ ان مواقع میں جھوٹ بولنا ہی مفید ہے اور اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہے حالانکہ اس کا فیصلہ صحیح نہیں ہوتا اور وہ جھوٹ کو درست سمجھنے میں سخت غلطی کا مرتکب ہوتا ہے۔

انسان ایسے مواقع پر کس طرح کذب بانی کے لئے دلائل لاتا ہے حسب ذیل شاہیں اس کے لئے قابل غور ہیں۔

(۱) ایک ہندی نے فن شعر کی تعلیم حاصل کرنی شروع کی اور ایک ایسا قصیدہ لکھ کر پیش کیا جو ہمارے نزدیک اچھا نہیں ہے، تو اب ہمارا رویہ کیا ہونا چاہئے؟ یہ کہ سچ بولیں اور صاف صاف کہہ دیں کہ یہ قصیدہ عمدہ نہیں ہے، معافی کے اعتبار سے کمزور ہے، بے جا تکلف اور کمزور بندش رکھتا ہے۔ اور ایسا کہہ کر اس کو رنجیدہ اور مضطرب کر دیں اور نتیجہ یہ نکلے کہ وہ شعر کہنا چھوڑ دے، حالانکہ اگر اس کی حوصلہ افزائی کی جاتی تو وہ بعد میں بہترین شاعر بن جاتا۔

یہ مناسب ہے کہ ہم جھونٹ بولیں اور اُس سے کہیں کہ یہ قصیدہ بہت عمدہ ہے چیت
بندش اور شوکت الفاظ کا حامل ہے تاکہ اُس کو خوشی حاصل ہو اور حوصلہ مندی کے ساتھ
اُس میں لگا رہے، اور آخر کار اس سلسلہ کی بندی حاصل کر لے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس موقع پر جھونٹ سے بچنا چاہئے۔ پس اگر ہم شعر کے
فن سے نا آشنا ہیں اور اُس پر حکم لگانے سے قاصر تو اس طرح سچ کہہ دینا مناسب ہے۔
”میں اس فن میں وہ درجہ نہیں رکھتا کہ تم مجھ سے اس پر کوئی حکم حاصل کر دو“

اور اگر اس فن کے حسن و قبح سے آشنا ہیں تو سہارا فرمیں ہے کہ قصیدہ کے جو اشعار واقعی اچھے
ہوں اُن کی تعریف، اور جو نقد پر کھ کے قابل ہوں اُن پر زمی اور شہری کلامی کے ساتھ
تنقید کی جائے، تاکہ نقائص سے بچانے کے لئے اُس کی راہنمائی بھی ہو جائے اور دل شکنی
حوصلہ شکنی کا بھی باعث نہ بنے۔

کیونکہ یہ ایسا ”سچ“ ہو گا جس سے کوئی تکلیف نہیں پہنچ سکتی اور اُس کیلئے وہ
فائدہ ہے جو صریح جھونٹ میں نہیں ہو سکتا، دل کو اگر تکلیف ہو سکتی ہے تو کسی شے کو
بالکل حقیر کرنے سے ہو سکتی ہے یا ایسے ”سچ“ سے ہو سکتی ہے جو درشتی اور سخت کلامی سے ادا
کیا جائے لیکن ایک طالب حقیقت کیلئے ”مہذب تنقید“ جھوٹی ملمع سازی کے مقابل میں
بہت زیادہ مرغوب شے ہے۔

قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم قل الحق ولو كان مرأ

(۲) جنگ میں توریہ۔ جنگ کے موقعوں پر اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک قوم دوسری قوم
پر حملہ کرنے کے وقت اپنے طرزِ عمل سے مقابل فریق کو یہ یقین دلاتی ہے کہ وہ اس جانب سے حملہ کا

ارادہ کر رہا ہے حالانکہ اس کا ارادہ دوسری جانب سے حملہ کا ہے یا ایک جانب سے اس طرح حملہ کرتا ہے کہ مقابل اس کے دفاع میں نہ ہیک ہو جائے اور حقیقت حال کی بے بہرہ رہے اور یہ دوسری جانب سے اچانک سخت حملہ کر دے ” جو اس کا اصل محاذ جنگ ہے ”
 تو کیا ایسی صورت میں ہم کو یہ چاہئے کہ ”سچ“ کو ہاتھ سے نہ جانے دیں اور اس طرح جو کامیابی حاصل ہونے والی ہے اُس کو ضائع اور برباد کر ڈالیں، حالانکہ مشہور مقولہ ہے کہ
 ”الحرب خدعة“ (رٹائی دھوکا ہے)

سو اس کا جواب یہ ہے کہ جنگ میں یہ طرز عمل دراصل جھوٹ نہیں ہے اس لئے کہ اعلان جنگ سے ایک قوم دوسری قوم پر یہ واضح کر دیتی ہے کہ اب ہمارے درمیان جھوٹ اور گفتگو کا موقع نہیں رہا۔ اور جب باہمی سمجھوتہ اور افہام و تفہیم کا معاملہ ہی نہ رہا تو پھر جھوٹ کیا؟ کیونکہ اعلان جنگ کے تو یہی معنی ہیں کہ جس قدر ہم میں طاقت ہے ہم دشمن پر حملہ کے بغیر نہ رہیں اور وہ تمام طریقے اختیار کریں جو عدل و انصاف سے متجاوز نہ ہوں، اس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو دوسرے سے یہ کہے کہ ”میں تجھے ایک جھوٹا قصہ سناؤں گا“ اور پھر اُسکو سنا دے تو یہ جھوٹ نہیں کہلائے گا اس لئے کہ قصہ گو اپنی اس خبر میں اعتقاد کے خلاف نہیں کہہ رہا ہے اب اگر سننے والا اس کے باوجود اس قصے کو صحیح سمجھنے لگے تو قصور سمجھنے والے کا ہے کہنے والے کا نہیں ہے۔

(۱۳) ان دونوں صورتوں سے زیادہ تیسری صورت نازک ہے جو کہ اکثر پیش آتی ہے اور وہ یہ کہ ایک عورت کے ایک لڑکا ہے جو مثلاً ”سل“ میں مبتلا ہے اور وہ اسکی تیمارداری اور خبر گیری میں مصروف ہے ”اور اُس سے پہلے اُس کا ایک لڑکا اسی مرض ”سل“ میں بیمار ہو کر مر چکا ہے“ وہ طبیب سے سوال کرتی ہے کیا اس کو ”سل“ ہے؟ اور سنا نقیہ

پریشان ہے اور کچکپا رہی ہے کہ کہیں طبیب "ہاں" نہ کہہ دے۔

تو اب طبیب کا کیا فرض ہے، یہ کہ جھونٹ بولے اور کہہ دے کہ "نزلہ زکام ہی" تاکہ اس کی قوت لوٹ آئے، اور وہ اپنے بچہ کی خبر گیری کے قابل ہو سکے جس کو ماں کی خبر گیری کی سخت حاجت ہے۔ یا سچ کہہ دے اور انجام یہ نکلے کہ اُس کی قوت جلتی رہے اور مریض پر بھی اس قدر نا اُمیدی کا بوجھ پڑ جائے کہ وہ جان سے ہی جاتا رہے "تو لگ کر کئی کوتاہ ہیں اس سانحہ کو سننے اور حالت پر غور کرے تو وہ فوراً یہ حکم لگا دیگا کہ ایسے وقت میں جھونٹ بولنا فرض لیکن اگر وسعت نظر سے کام لیا جائے تو افرار کرنا پڑتا ہے کہ کبھی ایسا ہوگا کہ طبیب کے "دروغ مصامت آمیز" کے بعد لڑکا صحت یاب ہو جائے گا اور اُس کی والدہ کے دل میں یہ بیٹھ جائے گا کہ لڑکے کو اگرچہ "سل" ملتی مگر طبیب نے میری خاطر سے نزلہ بتا دیا تھا۔

اب اگر کسی وقت اُس لڑکے کو "نزلہ" ہو گیا اور طبیب نے سچ کہتے ہوئے غنی کے ساتھ یہ یاد رکھانے کی کوشش کی کہ لڑکے کو واقعی "سل" نہیں ہے بلکہ "نزلہ" ہے تب بھی اُس عورت کو طبیب کے قول کا اعتبار نہ ہوگا اور وہ یہ سمجھتی رہے گی کہ لڑکے کو "سل" ہے مگر طبیب میری تسکین کے لئے نزلہ بتا رہا ہے نیز اگر وہ مریض کی بجائے بیمار دار کو اصل حقیقت سے آگاہ نہ کرے تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ بیمار دار مریض کی بیمار داری اس طرح ذکر سکے گا جو ایک سل کے مریض کے لئے از بس ضروری ہے۔

اور اگر لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ اطباء نے اپنا یہی طریق کار بنالیا ہے تو ان کی تجارتی امراض پر سے اعتماد ہی جاتا رہے گا۔

تو یہ ایسا جھونٹ ہے جو "لغت" کے بتائے ہوئے معانی کو ہی مہل کر دیتا ہے اور لوگوں کے درمیان اعتماد اور بھروسہ اٹھا دیتا ہے "اس لئے انسان کے لئے از بس

شجاعت

شجاعت | ضرورت اور حاجت کے وقت مصائب و خطرات کا ثبات قدمی کیساتھ مقابلہ کرنا۔
 ”شجاعت“ کہلاتا ہے، اور بعض لوگوں نے جو یہ سمجھ لیا ہے کہ شجاعت بے قید ”بے خونی“ کا نام ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جو شخص مردِ آخر میں اور نتائج پر حق نگاہ ہو اگر وہ مستقبل میں ان نتائج کے پیش آنے سے خائف ہے مگر سامنے آ جانے پر ثبات قدمی کے ساتھ اُن کو اگیز کرتا اور اُن کا مقابلہ کرتا ہے تو بلاشبہ وہ ”شجاع“ ہے۔

غرض جب تک بھی کوئی شخص توقع اور محل کے حسبِ حال باہمت کار گزار ثبات ہو وہ ”مردِ شجاع“ ہے۔

پس وہ مردِ عاقل جو خطرہ دیکھ کر پریشان اور غیر مطمئن نظر آتا ہے مگر نتیجے میں نفس پر قابو پا کر ادا و اداء فرض کے مناسب جان کر بے خونی کے ساتھ خطرہ میں کود پڑتا ہے وہ بھی ”بہادر“ اور ”فضیلتِ شجاعت“ کا حامل ہے اور جو انجام پر نظر رکھ کر اور عقل و دانش کو راہنما بنا کر یہ فیصلہ کرتا ہے کہ اس وقت خطرہ سے بچنا ہی بہتر طریق کار ہے اور خود کو خطرہ سے محفوظ رکھتا ہے تو وہ بھی یقیناً ”شجاع“ ہے۔ اسی طرح سالارِ لشکر کا جنگ کے اصول پر ایسا ہونا یا لشکر کو خطرہ میں ڈال دینا دونوں طریق کار حسبِ موقعہ و محل ”شجاعت“ ہیں نہ کہ خوف و بزدلی یا بیجا تہور البتہ اُس نے اگر موقع اور محل کی مناسب راہ کو چھوڑ دیا یعنی جس جگہ اُس کو قرار کرنا چاہئے تھا وہاں فرار نہ کیا، یا جس جگہ مقابلہ کرنا چاہئے تھا وہاں سے بھاگ نکلا تو ان سب صورتوں میں وہ شخص ”نامرد“ اور ”بزدل“ کہلائے گا اور ہرگز شجاع کہلانے کا مستحق نہیں سمجھا جائے گا۔

بہر حال شجاعت، نہ اقدام و جوش پر موقوف ہے اور نہ خوف و عدم خوف پر بلکہ اس کا مدار
 ”ضبط نفس“ اور ”موقع کے مناسب عمل“ پر ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :-

ليس الشديد بالصرعة إنما
 رسول الله صلى الله عليه وسلم نے ارشاد فرمایا
 الشديد الذي يملك نفسه
 اگر کسی میں کسی کو بچھاؤ دینا اصل بہادری
 عند الغضب
 نہیں ہے بلکہ بہادری وہ ہے جو غضب و غصہ

کے تحت ضبط نفس کا ثبوت دے۔

تو یہ کوئی خوبی کی بات نہیں ہے کہ انسان ہر قسم کے خوف سے بے پرواہ ہو کر بالکل
 ہی بیباک بن جائے بلکہ بعض صورتوں میں خوف ہی ”فضیلت“ بن جاتا ہے اور بے باکی ”رذیلہ“
 سمجھی جاتی ہے مثلاً سیاسی اہم اعلان یا کسی امیر عظیم پر اقدام سے قبل حزم و احتیاط کا خوف
 کی شکل میں نمودار ہو جانا اسلئے مفید ہے کہ اس طرح مسئلہ کی اصل حقیقت تک پہنچنے اور
 طبیعت کو ادھر متوجہ کرنے میں آسانی ہو جائیگی اور اسکی ذاتی رائے پس پشت پڑ جائے گی۔

اور یہ بھی ”فضیلت“ ہی میں شمار ہے کہ معاملہ کے بروئے کار لانے میں وہ اس لئے
 تامل کرے کہ معاملہ کے مقابلہ میں اس کی تہک اور تغیر زیادہ ورنہ ہے اس لئے اگر انسان ایسے
 موقع پر اپنی تہک عزت و ناموس کے متعلق خوف زدہ ہو اور بے باکی اور بے خوفی ہرگز شجاعت
 اور فضیلت نہیں بن سکتی کہ بے جھجک شراب خانہ میں شراب پیئے پیچ جائے اور شارع عام
 پر بے دھڑک جوا کھیلنے لگے، بلکہ شعور و ماعنی کا فتور سمجھا جاتا ہے۔

درحقیقت قابلِ مذمت بزدلی یا ذلیل قسم کا خوف یہ ہے کہ انسان اعتدال سے گزر
 کر پستی کی جانب چلا جائے یا خوف دلائے والی شے کے متعلق دل میں ہول مچ جائے، مثلاً
 ہر ایک انسان کاٹ کھلنے والے کتے کے محلہ یا برقی تار کے مہیب شعلوں میں مجلس جماتے

پاموڑا دریل سے کچل جانے، یا گھر میں آگ لگ جانے، یا کسی مصیبت میں پھنس جانے کے لئے، ہر وقت نشاۃ ہے اور اسی لئے وہ ان چیزوں سے خوف کھاتا ہے تو یہ بزدلی نہیں ہے یہ خوف اگر دہشت کی صورت اختیار کرے، اور ان ہلاکتوں میں پڑ جانے کے تصور سے دل ڈوبنے لگے حتیٰ کہ فرض اور ڈیوٹی سے بھی جی چڑا جائے تو یہ سرتاسر بزدلی اور نامردی ہے۔

ایسا شخص ڈوب جانے کے خوف سے ہرگز کشتی پر سوار نہ ہوگا، اور اگر وطن میں کوئی کام میسر نہ بھی ہو تب بھی موت کے ڈر سے سفر تک نہ کرے گا، لیکن بہادر اس قسم کے بُرے احتمالات کی پرواہ نہیں کرتا اور ثبات قدمی کے ساتھ اپنے ادا فرض میں مصروف رہتا ہے اور اگر یہ مصائب پیش آجائیں تو اُس کا دل خوف سے اُڑنے نہیں لگتا، بلکہ وہ ان پر صبر کرتا ہے اور دلو الغرمی کے ساتھ اُن کو برداشت کرتا ہے، اور اگر وہ بیمار ہو جاتا ہے تو دہم کی وجہ سے وہ اپنے مرض کو بُرے نہیں دیتا، اور اگر اُس پر کوئی مصیبت آجائے تو وہ بہادری کے ساتھ اُس کا مقابلہ کرتا اور سخت سے سخت مصیبت کو بھی خفیف سمجھنے لگتا ہے،

الحاصل بہادر اُس پٹریمپاک کو نہیں کہتے جو ایسی چیزوں سے بھی نہ ڈرتا ہو جن سے ڈرنا چاہئے، اور نہ اُس بزدل کو کہتے ہیں جو ان چیزوں سے بھی خوف کھانا ہو جن سے خوف نہ کھانا چاہئے یا اس قدر خوف زدہ ہو جائے کہ ”فرض“ اور ”ڈیوٹی“ کو بھی چھوڑ بیٹھے۔

نیز بہادری صرف جنگ کے میدانوں میں موجود رہنے، اور ہتھیاروں کو کام میں لانے کا ہی نام نہیں ہے بلکہ اکثر روزمرہ کے امور میں بھی ایسے مواقع موجود ہیں جن میں میدان جنگ کی بہادری کے مقابلہ میں کم شجاعت کا مظاہرہ نہیں ہوتا، مثلاً فائر بریگیڈ کے عمال، اطباء، کان کن سمندری ماہی گیر، جہازوں کے کپتان، ملی و وطنی رضا کار، یہ اور ان جیسے دوسرے خدام خلق۔

”بہادر“ اور ”شجاع“ ہی کی فہرست میں داخل ہیں، جو فوجی سپاہیوں کی طرح خطرات کو انگریز کہتے

اور مصائب و شدائد کا صبر و سکون کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ سب سے بڑی بہادری مصیبت اور سختی کے وقت دل کا اطمینان

اور حاضر خواہی ہے، اس لئے بہادر وہ ہے کہ جب اُس پر سخت وقت آئے تو اپنے اطمینان اور

بیداری کو اس کو نہ کھو بیٹھے، بلکہ قابلیت اور ثبات قلبی سے اُس کا مقابلہ کرے، اور ذہنی بیداری

اور مطمئن عقل کے ساتھ اُس کو انجام دے۔

ایک شخص دیکھتا ہے کہ اُس کے مکان میں آگ لگ رہی ہے، یا چور اُس کے گھر میں

گھسے ہوئے ہیں، یا ریل سے ایک آدمی عنقریب کٹ ملنے والا ہے، یا کشتی عنقریب ڈوب جانے

والی ہے، سو اگر ان حالات میں اُسکی عقل گم ہوگئی، اُسکے حواس متزلزل ہو گئے، اُس کی قوت صواب و بید

جاتی رہی، آنکھیں حیران رہ گئیں، اور وہ یہ نہ سمجھ سکا کہ کیا کرے؟ تو وہ شخص نامرد "اور بزدل" ہے

اور اگر وہ اپنے نفس پر قابو پاتا، اور مطمئن قلب رہا اور ان امور میں بہتر طریق کار کو عمل میں

لایا تو یہ شخص بلاشبہ بہادر اور "شجاع" ہے۔

عبدالملک بن مردان کی ایک حکایت اس سلسلہ میں بہت مشہور ہے۔

ایک دن اُس کے پاس ابن زیاد کے قتل "اور اُس کے لشکر کی شکست کی اطلاع پہنچی،

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے فلسطین پر قبضہ کر لیا، اور دمشق

نے بھی اُس کے خلاف بغاوت کر دی اور دوم کا بادشاہ بھی شام کی طرف روانہ ہو گیا ہے

ان تمام وحشتناک اطلاعات کے باوجود نہ اُس کا دل پریشان ہوا اور نہ اُس کے حواس

براخیز پڑا، اور اُس پورے دن میں وہ مطمئن قلب، اور خوش چہرہ پایا گیا۔ پھر دوم کے بادشاہ کو قتل و

خراج میں مشغول کر لیا، اور فلسطین پر لشکر بھیج کر دوبارہ قبضہ کر لیا، اور خود دمشق پہنچ کر اپنے مخالفین کو شکست

دے دی۔

شجاعتِ ادیبہ

”جسمانی شجاعت“ اگرچہ بہت اہمیت رکھتی ہے تاہم اس دور میں جبکہ تمدن معراجِ ترقی پر ہے شجاعت کے ایک اور معنی بھی پیدا ہو گئے ہیں جس کا نام ”شجاعتِ ادیبہ“ ہے اگر کسی شخص سے لوگ بدظن ہیں اور اُس کو چھوٹی تہمتوں کا نشانہ بنائے ہوئے ہیں یا اُس کی راست گوئی اُس پر عوام و خواص کے غیظ و غضب کا طوفان لائے ہوئے ہے یا اُس کی صداقتِ حاکم کے غیظ و عناد کا باعث بنی ہوئی ہے اور ان تمام صورتوں میں علامت کرنے والوں سے بے خوف ہو کر اپنی اُس رائے کو جس کے حق ہونے کا اُس کو یقین ہے علانیہ ظاہر کرے اور اس راہ میں تمام مصائب و آلام سے دوچار ہونے کے باوجود تحمل، صبر اور برداشت کے ساتھ اعلانِ حق پر قائم رہے تو اس بے خوفی اور شجاعت کا نام ”شجاعتِ ادیبہ“ ہے۔

ایک مرد بہادر کا فرض ہے کہ اگر اس کی رائے علماء و عوام الناس، حاکم و بادشاہ یا لیڈر قوم کے خلاف ہو تو پیش آمدہ مصائب اور مہولناک تکالیف سے چشم پوشی اور اُن کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنی رائے کو علانیہ طور پر ظاہر کر دے اور جب تک اس کو دلائل کی روشنی میں اپنی رائے کے بطلان پر یقین نہ ہو جائے کسی بھی خوف سے مرعوب ہو کر اس کو ترک نہ کری مگر یہ بھی ضروری ہے کہ جس بات کو حق سمجھتا ہے اُس کو مہذب اور عمدہ طریق پر واضح کرے اور اگر اس کے باوجود بھی لوگ حق کی تلخی سے تلخ کام ہوں تو پرواہ نہ کرے اور اگر اپنی رائے کی غلطی اور خطا کا یقین ہو جائے تو اس کا فرض ہے کہ فوراً اُس سے رجوع کرے اور غلط رائے کو ترک کر دے خواہ اس رجوع اور ترک میں اس کو سخت سے سخت تکالیف ہی کیوں نہ برداشت کرنی پڑیں اور وقت کی مصلحت رجوع کو غیر مناسب ہی کیوں نہ سمجھتی ہو۔

ایسے بہادر انسانوں سے دنیا کی تاریخ بھری پڑی ہے جنہوں نے ”قولِ حق“ اور ”نصرتِ حق“ کی خاطر اپنی جان اور اپنے مال سب کو قربان کر دیا ہے اور ”سچائی کے عشق“

اور اس کی فریگی میں ہر قسم کے مصائب و تکالیف کو برداشت کیا اور طرح طرح کے عذاب کی تلخیوں کو شہد کے گھونٹ کی طرح پیا ہے اس لئے کہ انکو حق اور سچائی اپنی جان و آبرو سے زیادہ عزیز ہے اس جماعت میں سب سے پہلا اور سب سے اونچا مقام انبیاء مرسلین (علیہم السلام) کا ہے اور اس کے بعد "شہداء" اور "علماء کا ملین" کا ہے۔

اُن کو امر حق کے سلسلہ میں سخت سے سخت تکالیف دی گئیں، اور انھوں نے ان کو نہایت صبر و استقامت کے ساتھ برداشت کیا، اور حمایت حق اور مخلوق کی بہتری کے لئے اپنی جان و مال تک کو تیج دیا۔

بنی اکرم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ واقعہ مشہور ہے کہ جب اُن کے چچا ابوطالب نے قریش کی قاتلانہ دھمکیوں سے تنگ آکر آپ کو نصیحت کی کہ لوگوں کو اپنی دعوت و تبلیغ کا پیغام نہ سناؤ تو آپ نے ارشاد فرمایا۔

اے چچا بخدا اگر وہ (شرکین) میرے واسطے ہاتھ پر سورج اور بائیں ہاتھ پر چاند بھی رکھ دیں اور یہ چاہیں کہ میں اس (تبلیغ) کو چھوڑ دوں تو جب تک "حق تعالیٰ اسکو غالب نہ کرے" یا میں اس "تبلیغ حق" میں جاں بحق نہ ہو جاؤں، ہرگز اس کو نہیں چھوڑ سکتا۔

حمایت حق و صداقت کی راہ میں انبیاء (علیہم السلام) اور شہداء و صالحین (رحمہم اللہ) کے علاوہ دنیا کی جن مشہور شخصیتوں نے مقام بلند حاصل کیا اُن جانا باز بہادریوں کی صف میں یونان کا مشہور حکیم اور فلسفی سقراط بھی ہے اُس نے اُمتیاد (پایہ تخت یونان) کے نوجوانوں کو اپنی تحقیقات علمی سے سیراب کیا۔ اور اُن کی عقلوں میں روشنی پیدا کرنے اور ان کے اخلاق کے بہتر بنانے میں بہت زیادہ جدوجہد کی مگر جب اُس کی عمر ستر سال ہوئی تو اُس پر تہمت لگائی گئی کہ وہ یونان کے معبودوں سے انکار اور نوجوانوں کو گمراہ کرتا ہے۔ اس لئے "امتیاد"

کی عدالت نے اُس کی موت کا فیصلہ کر دیا اور ۳۹۹ھ ق م میں اُس کو زہر کا پیالہ پینا پڑا،
 اُس کے اختیار میں تھا کہ وہ آپ کو بچالیتا، اور یہ اقرار کر لیتا کہ آئندہ وہ اپنی تعلیم کو
 جاری نہ رکھے گا، مگر اُس نے ”قول حق“ اور ”سچی بات“ پر اصرار کیا، اور اپنی جان کو تعلیم حق پر
 نثار کر دیا۔

عرب کی تاریخ میں بھی اس کی بہت مثالیں ملیں گی، مثلاً مشہور فلسفی اور حکیم ابن رشد
 (متوفی ۵۲۰ھ) فلسفہ کے انہماک کی بدولت معتوب و مقہور قرار دیا گیا، اور اس کی وجہ سے اول
 ”قید“ بھگتی اور پھر جلاوطن ہوا، مگر ان میں سے کوئی ایک مصیبت بھی اُس کو اپنے غم سے نہ ہٹا سکی۔
 علوم دینیہ کے مشہور امام ”احمد بن حنبل“ متوفی ۲۴۱ھ نے خلق قرآن کے مسئلہ میں
 عباسی خلیفہ ”مامون“ کے ہاتھوں کس قدر اذیتیں برداشت کیں؟ مامون روز و شب میں متعدد
 بار تازہ دم جلادوں سے کوڑے لگواتا، قید و بند میں مبتلا رکھتا، اور اپنے گمان کے مطابق ہر طرح ذلیل
 کرتا تھا، مگر اُس ”مرد مجاہد“ نے کلمہ حق کو نہ چھوڑا اور اُس کی سرملبندی کے لئے پائے استقامت
 کو مضبوط رکھا۔ اور قتل کا حکم پانے کے باوجود اُس کو وہ استقامت نے قطعاً غزش نہ کھائی اور
 اس ثبات قدمی کی بدولت آخر کار فائز المرام ہوئے۔

امام مالکؒ، امام اعظم بخاریؒ بن ثابتؒ کے معائب کی داستان بھی کچھ کم عبرت انگیز
 نہیں ہے مگر صبر و غریمت کا وہ قانون جو ایسے ہی ”ارباب حق“ کا حصہ ہے ان کی زندگی کا
 نصب العین رہا اور ان کے آخری سانس اسی کو اپنا حرز جان بنائے رہے۔

اسی طرح متاخرین میں امام شافعیؒ، امام بخاریؒ، امام الحرمینؒ، اور بعد میں سید احمد
 ربیوئیؒ اور شاہ اسماعیلؒ جیسے علماء حق نے اسی اعلان حق کے لئے سخت سے سخت اور جانگسل
 تکالیف برداشت کیں اور اس ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا دل و جان سے امتثال کر کے خلف

کے لئے نوازِ حسنہ دے گئے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد
افضل الجهاد من قال کلمۃ حق فرمایا کہ سب سے بہتر جہاد اُس شخص کا ہے
عند سلطان جائز جس نے ظالم بادشاہ کے سامنے کلمہ حق کہا

اور مشہور فقیہ و محدث "ابن قیمیہ" (متوفی ۷۵۰ھ) نے جب علماءِ زمانہ کے خلاف

بعض مسائلِ اجتہاد پر اپنی رائے کا اعلان کیا تو علماء و عصر نے بادشاہ سے اُن کی برائی کی اور
بادشاہ نے اُن کو جیل میں بھیج دیا، مگر وہ "جیل" میں بھی تصانیفِ کتب میں مشغول رہے اور
اپنے مدرسہ کی تائید، اور مخالف علماء کے دلائل کی تردید میں کتابیں لکھتے رہے اور جن مسائل
کو حق سمجھتے تھے اُن میں سلطان، علماء عصر، اور عوام کی مخالفت کی مطلق پرواہ نہ کی۔

اور عہدِ متوسط، اور عہدِ اخیر میں بھی اگر علماء میں سے ایک جماعت ایسی نہ ہوتی جو
احقاقِ حق کے لئے برابر جان و مال کی قربانی کرتی رہی تو آج "علم کی روشنی" اور "تمدن کی
فراوانی" جس طرح نظر آ رہی ہے ہرگز نظر نہ آتی،

مثلاً گلیلو اگلی کا ایک مشہور منجم عالم ہے (۱۵۶۴-۱۶۴۲ م) اُس نے جب "دوہین"
ایجاد کی اور اُس کے ذریعہ سے یہ معلوم کیا کہ حرکت کرنے والے صرف چند ستارے ہیں، اور یہ
کہ چاند میں زمین کی طرح پہاڑ بھی ہیں اور میدان بھی، اور اُس نے سورج میں دھبے دریافت
کئے اور بطلیموس کی تعلیم کے خلاف کہ زمین ساکن اور کائنات کا مرکز ہے اس نظریہ کا اعلان
کیا کہ زمین سورج کے گرد گھوم رہی ہے تو ان دعوؤں پر پادریوں نے اُس کی مخالفت کی، اور
اُس کے خلاف ناراضی کا ایک طوفان برپا کر دیا، اور اُس کو مجبور کیا کہ وہ اس تعلیم سے باز
آجائے، مگر وہ حق کے اس اعلان سے باز نہ رہ سکا، اور آخر کار گرفتار ہوا اور جیل میں ڈال دیا گیا

اور ان تعلیمات کی بدولت "جو آج ہر عہدہ میں طلبہ حاصل کر رہے ہیں" اُس نے سخت سے سخت مصائب برداشت کئے۔

اور اُٹلی کا مشہور فلسفی کامبائلا (۱۵۶۱ء-۱۶۲۹ء) اپنی جدید تعلیمات کی بدولت بعض پادریوں اور حکام کا موردِ عتاب اور موجبِ غیظ و غضب بنا، کیونکہ وہ کہتا تھا۔ ہم یہ قدرت رکھتے ہیں کہ پہلے گرد و پیش جو اشیاء ہیں جیسے درخت، پھول، پہاڑ نہریں، وغیرہ ان سے ہم اپنی علمی قابلیت کو "ارستو کی طرح کے قدیم فلاسفہ کی تعلیم کے مقابل میں" زیادہ بڑھائیں۔

اور اُس کا یہ بھی نظریہ تھا

موجودہ نظام "جو کہ پبلک اور جمہور پر استبداد کے ذریعہ قائم ہے" اس سے بہتر

ایک اور نظام حکومت ہے جس کا پبلک میں نافذ ہونا ضروری ہے

ان اقوال کی بدولت اُس کو قید میں ڈالا گیا، اور وہاں سخت اذیتیں پہنچائی گئیں،

اور پچیس سال قید خانہ ہی میں محبوس رکھا گیا، اور پھر نجات ملی۔

انیسویں صدی کے مردِ حق "شیخ الہند" نے موجودہ دورِ انقلاب کی بنیاد و کلمہ حق

ہی پر رکھی اور برٹش حکومت کے انتہائی مظالم، اور مالٹا کی طویل اسارت و قید تنہائی

نے کسی طرح اُس ہستی کو اس اعلانِ حق سے باز نہ رکھا کہ جنگِ عظیم میں برطانیہ کا ساتھ

دنیا اور ترکوں کے خلاف ہتھیار اٹھانا سب سے بڑا گناہ ہے اور اپنے وطن کی غلامی کو

مضبوط کرنے، اور اسلامی ممالک کو غلام بنانے کے لئے گمراہ کن اقدام ہے۔

بہر حال ہمارا فرض ہے کہ ہم حق پر ڈٹ جائیں، اُس کا اعلان کریں، اُس کی مخالفت

کی مقادمت پر ثابت قدم رہیں اور اُس کے ایسے عاشق و لگیر ہو جائیں کہ اس راہ میں

ہر قسم کی تکالیف و مصائب سہجہ اور جان تک قربان کر دیتے ہیں دریغ نہ کریں اور اس طرح اپنے ذکر کو "نیک یادگار" بنا جائیں۔

”شجاعتِ ادبیہ“ کی ایک نوع یہ بھی ہے کہ انسان، دوسروں کی بھلائی اور خیر خواہی کی خاطر اپنی لذت و راحت کو تیج دے اور اس راہ میں ہر قسم کے رنج و الم اور دکھ درد کو سہے مثلاً کسی قوم میں اگر کوئی اخلاقی مرض پیدا ہو جائے تو یہ اُس سے تکلیف محسوس کرے اور ایک طبیب کی حیثیت میں ان مریضوں پر رحم کھاتے ہوئے پیدا شدہ اخلاقی مرض کا علاج شروع کر دے اور اپنی زندگی کی خدمات کو اس کے لئے وقف کر دے تو بلاشبہ ”شجاع“ ہے اور فضیلتِ شجاعت کا حامل۔

اُس کا فرض ہے کہ اول اس مرض اور مرض کے اسباب کی چہان بین کرے اور پھر اس کی اصلاح کے لئے قدم اٹھائے اور تمام رکاوٹوں کو دور کر کے مرد بہادر کی طرح اپنے فرض کو انجام دے۔

مثلاً وہ دیکھتا ہے کہ قوم کے نو عمر بچے دس سال ہی کی عمر میں کم سے کم اجرت پر زیادہ سے زیادہ وقت میں اور گزشتہ مقامات پر مصروف محنت ہیں اور سرمایہ دار اور کارفرما اصحاب نہ ان پر رحم کھاتے اور نہ شفقت پر تے ہیں اور آخر کار وہ اُسی صنعت اور جہالت میں جوان ہو جاتے اور اپنے سے نیچے طبقہ کے لوگوں پر اُسی قسم کی سختیاں کرنے کے عادی بن جاتے ہیں جس طرح ان پر سختیاں کی جاتی رہی ہیں۔

یادہ بازاری لوگوں کی اولاد کو دیکھتا ہے کہ وہ اس حالت میں نشوونما پاتے ہیں کہ انہیں علم نصیب، نہ صحیح عمل کی توفیق، اور انجام کار وہ جرائم پیشہ ہو جاتے اور امن عامہ کے لئے مصرت رساں، اور خدا کی زمین پر فساد انگیزی کے علمبردار بن جاتے ہیں۔

یا مفلس مزدوروں کو دیکھنا کہ وہ طرح طرح کی جسمانی اذیتیں اور کلفتیں جھیل رہے ہیں، وہ محنت زیادہ اٹھاتے اور حاصلات کم پاتے ہیں ان کو کام ملنے میں بھی سخت مزاحمتوں کا سامنا ہوتا ہے اور مجبور ہو کر سخت سے سخت گرفت کو بھی برداشت کرتے ہیں، ایسے ناہٹ مکانوں میں رہتے ہیں جو صحت کیلئے مضرت رساں اور بسا اوقات متوسط طبقہ کے مکانوں کے اعتبار سے گراں گرایہ رکھتے ہیں۔ اکثر ان کو کھانے کی اشیاء اور ردشنی کی قیمت بھی مالداروں سے زیادہ گراں پڑتی ہے اس لئے کہ وہ مجبوراً ایسے وقت میں قلیل مقدار میں خریدتے ہیں جیکہ اجناس یا اشیاء بہت کم مقدار میں رہ جاتی ہیں ان میں امراض، اور اموات کی کثرت رہتی ہے، اور وہ اگر کام سے بیٹھ رہتے ہیں تو زندگی بحیرن ہو جاتی ہے اس لئے کہ کام کے زمانہ میں وہ اتنی زیادہ اجرت نہیں پاتے کہ جس میں سے وہ روزانہ معاشی ضروریات کے بعد کچھ پس انداز کر سکیں، ان کے مکانوں اور محلوں کی گندگی کی وجہ سے دم گھٹنے لگتا اور ان کا تندرست رہنا سخت دشوار ہو جاتا ہے نیز امراض کی کثرت کے باوجود بیشتر ان کا سارا کنبہ ایک ہی کوٹھری میں رہنے پر مجبور ہوتا ہے اور جیسے اولاد پیدا ہوتی ہے تو وہ اپنے گرد پیش گلا گھونٹنے والی فضا، شراب، بدستی و بد خلقی، سوال و غربت اور جھوٹ، کو پاتے ہیں جو ان کے آباد اجداد کی بد حالی، اور فقر کا ثمرہ ہوتا ہے۔ لہذا وہ بھی اس زندگی کو اپنے اختیار سے نہیں بلکہ جبر و قہر سے قبول کر لیتے ہیں۔

پس جس شخص نے یہ سب کچھ دیکھا یا اسی قسم کے اور اجتماعی امراض کو پایا، اور اس نے اپنی زندگی کو اس کے علاج میں لگا دیا، اور قومی مصلح پر اپنی مصلح کو قربان کر دیا، اور اس راہ میں جو سختیاں پیش آئیں ان کو سہہ گیا، اور جن منہاسب نے اس کا مقابلہ کیا وہ ان پر غالب آگیا تو وہ اس سپاہی سے جو جنگ کی آگ کے شعلوں میں کھڑا ہوا ہے، زیادہ بہادر اور شجاع ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دین اور قوم کی صحیح اور حقیقی خدمت کا خلاصہ دوسروں کی خیر خواہی

اور فلاح دہرودہی میں مضمر ہے اور اس خدمت پر استقامت ہی سب سے بڑی بہادری اور
 "فضیلت شجاعت" کا شاہکار ہے

بزدلی کا علاج | "شجاعت" کے خلاف صفت کا نام "رجس" (بزدلی) ہے اور یہ فضیلت
 نہیں بلکہ "رذیلہ" ہے اور اخلاق حسنہ کے لئے مہلک جرثومہ۔

واضح رہے کہ بہادری اور بزدلی اور اسی قسم کے دوسرے فضائل و رذائل کا مدار
 وراثت اور تربیت (ایک ساتھ) دونوں پر ہے اس لئے کہ جس طرح ہم آبا و اجداد سے شجاعت
 و بزدلی کا تخم ورثہ میں پاتے ہیں اسی طرح ہم کو یہ بھی نہ بھولنا چاہئے کہ ان صفات میں تربیت کے
 اثر کو بہت دخل ہے، پس اگر تربیت صلح ہے تو وہ بہادری کی بہادری میں اضافہ کر دگی اور بزدلی
 کی بزدلی میں کمی لائے گی، اور اگر تربیت کے ذریعہ ایک بزدل کا مناسب اور کامیاب
 علاج کیا جائے تو وہ اس مرض سے صحتیاب بھی ہو سکتا ہے لیکن امراض جسمانی کی طرح بزدلی
 بھی ایک اخلاقی مرض ہے اور جس طرح تمام امراض کا حال ہے اسی طرح ہر ایک بزدلی کا
 علاج ایک ہی طرح کا نہیں ہوتا اس لئے ضروری ہے کہ اول اس کا سبب معلوم کیا جائے اور
 پھر مناسب حال علاج تجویز کیا جائے۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بزدلی کا سبب "کسی شے کی حقیقت سے ناواقفیت" بن جاتا
 ہے تو ایسی صورت میں اس کا علاج صرف یہ ہے کہ اس شے کا صحیح علم حاصل ہو جائے مثلاً
 ایک شخص تاریکی میں کوئی بھیانک صورت دیکھتا ہے تو گھبرا اٹھتا اور حد سے زیادہ خوفزدہ
 ہو جاتا ہے لیکن جب اس کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ حقیقت وہ صورت لکڑی یا پتھر ہے تو اس
 وقت اس کے قلب سے خوف دور ہو جاتا ہے چنانچہ بیشتر تاریکی میں بھوت سے ڈرنے
 والوں کو یہی پیش آتا ہے۔

اور اس کے قریب قریب بزدلی کا ایک سبب کسی شے سے "غیر مانوس ہونا" ہے
چنانچہ یہ بھی بہت سے موقعوں پر بزدل بنا دیتا ہے، پس جب تک انسان کسی شے کو دیکھ نہ لے
اور اُس سے مانوس نہ ہو جائے اس معاملہ میں بزدلی ہی رہتا ہے مثلاً ایک طالب علم جس نے
ابھی تقریر کا ملکہ پیدا نہیں کیا ہے وہ اگر کسی رفتہ تقریر کو کھڑا ہو جائے تو اُس کی آواز بھرا جاسیگی
تھوک خشک ہو جائے گا، اور اُس کا جسم کانپنے لگے گا۔ اور اسی طرح جو شخص مجالس میں نشست
و برخاست اور لوگوں کے ساتھ خلاط کا عادی نہ ہو مدہ السانوں سے گھبراتا ہے اور بزدلی اُس
کو مجبور کرتی ہے کہ وہ تنہائی اختیار کرے مگر اگر اُس کو کہیں لوگوں کے ساتھ کبھی جمع ہونے کا
موقعہ ہو جائے تو اُس پر مذمت طاری ہو جاتی، اور اُسکی حرکات میں پریشانی پیدا ہو جاتی ہے
اور دل دھڑکنے لگتا ہے، اور وہ لوگوں پر بوجھ ہو جاتا ہے اور لوگ اس پر بار ہو جاتے ہیں۔
پس اس مرض کا علاج "اُنس" اور "اختلاط کا خور ہو جانا" ہے کیونکہ اس طرح وہ
آہستہ آہستہ تکلیف جری بنتا جائے گا اور بالآخر اس راہ کا بہادر اور شجاع ہو جائے گا اس سلسلہ
میں یہ نسخہ بہت مفید ثابت ہوتا ہے کہ اول اُن نتائج کو سوچ لیا جائے جو اُس کو طبیعت کے
خلاف بات کرنے میں پیش آئیں گے اور پھر اُن کو نفس کیلئے آسان بنایا جائے اور نفس کو اُنکا
خور کیا جائے مثلاً اُس کو یہ خیال جمانا چاہیے کہ اگر میں تقریر کروں گا تو اچھی طرح ذکر سکوں گا،
اور سننے والے اُس پر سخت نکتہ چینی کریں گے، اور پھر اس نتیجہ کو دل میں بہت معمولی اور ہلکا
سمجھنے کی کوشش کرے اور غم تقریر کے سامنے بے وقعت بنا دے تو بلاشبہ وہ تقریر پر بہادر
اور جری بن جائے گا اور بزدلی اُس کے پاس تک نہ پہنچے گی یا مثلاً طبیبوں نے ایک مریض کے
جسمانی مرض کے لئے آپریشن تجویز کیا اور مریض نے آپریشن کی تکلیف کا پورا احساس کرتے
ہوئے سوچا کہ یہ میری موت کا بھی باعث بن سکتا ہے مگر پھر اس کو حقیر اور معمولی بات تصور

کر لیا تو اب وہ آپریشن کا مقابلہ ثابت قدمی سے کر لے گا اور کسی طرح کا خوف اُس کے قریب نہ آسکیگا
 مختلف علاجوں کے علاوہ بزدلی دور کرنے کا ایک بہتر علاج یہ بھی ہے کہ انسان
 بزدلی اور بہادری دونوں کے نتائج پر غور کرے پس اگر اُسے یہ معلوم ہو جائے کہ بہادری کی بدولت
 اُس کو بہت زیادہ بھلائی اور بہتری حاصل ہوگی جس کا بزدلی کی حالت میں حاصل ہونا ممکن
 نہیں ہے یا بہت کم ہے جس قدر بھی وہ اس موازنہ پر غور و فکر کرے گا اسی قدر بزدلی دور اور شجاعت
 پیدا ہوتی جائیگی مثلاً جو شخص طلب علم یا طلب رزق کیلئے وطن سے ہجرت پر ترساں ہو اور
 اس کا قلب اندر سے بیٹھا جاتا ہو اُس کو غور کرنا چاہئے کہ سفر میں کسی مصیبت سے دوچار
 یا مرض میں مبتلا ہو جانا یا حالت مسافرت میں موت کا آ جانا تو احتمالات ہیں لیکن وطن کے
 اندر ہی محصور اور ہجرت سے باز رہنے میں جہل اور بربادی یقینی اور حتمی ہے تو اگر حد درجہ بزدل
 ہے تب بھی متانت کے ساتھ یہ غور و خوض آہستہ آہستہ اسکو شجاع بنادے گا۔

خصوصاً جبکہ یہ غور و فکر اس پر یہ منکشف کر دے کہ زندگی محض دل کے دھڑکنے اور دین
 بھر میں عین مرتبہ کھالینے کا نام نہیں ہے بلکہ حقیقی زندگی یہ ہے کہ انسان جدوجہد کرے اور نفع
 پہنچائے، اور استفادہ کرے اور فائدہ پہنچائے۔

اور سب سے بہتر نسخہ کمبیا یہ ہے کہ جب یہ حالت اُس پر طاری ہو تو اُس وقت اپنا
 دمر سلین (علیہم الصلوٰۃ والسلام)، مجاہدین یا دنیا کے کسی بہادر اور ہیرو کی تاریخ پیش نظر
 لائے۔ اور اُنکی سیرت کا کثرت سے مطالعہ کرے، اس طریقہ سے وہ خود بخود اپنے اندر بہادری
 محسوس کر لے گا اور اُس میں شجاعت بھر جائیگی اور ایک ایسی قوت اپنے اندر پائے گا جو اُس کو
 اُن کے نقش قدم پر چلنے، اور اُنکے طریق زندگی کے اختیار کرنے پر آمادہ کر دے گی۔

عفت

ضبط نفس | عیش و لذت کی جانب رجحان میں اعتدال، اور عقل و خرد کے اثرات کی اثر پذیری، "ضبط نفس" یا اپنے وسیع معنی کے اعتبار سے "عفت" کہلاتی ہے اور اس کا اطلاق صرف جسمانی لذتوں ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ نفسیاتی لذتوں یعنی رجحانات و تاثرات نفسیاتی کو بھی شامل ہے لہذا کسی شخص کو "ضابط نفس" جب ہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ جسمانی لذات مثلاً خورد و نوش اور حظ نفس اور نفسانی رجحانات مثلاً رنج و مسرت جیسے امور میں بھی اعتدال سے کام لیتا ہو اور ہر ناگواریات پر غضب آلود، اور ہر معاملہ میں عجلت پسند اور تاثرات و جذبات کا مطیع نہ ہو مثلاً وطن سے دور ہے تو وطن پہنچنے کا ہر لمحہ الیسا عشق جو ادا فرض سے بھی اقل کر دے یا اپنے کسی عزیز کے گم ہونے پر حد سے زیادہ حزن و ملال جو قویٰ اور ملکات تک کو تباہ کر دے ضبط نفس کے خلاف ہے۔

کیونکہ اکثر ذائل، مثلاً چھپوڑ پن، فسق و فجور، لالچ، فضول خرچی، غصہ، خستہ با وہ گوئی، تنک مزاجی اور شراب خواری وغیرہ صرف ایک ہی سبب سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی "ضبط نفس" سے محرومی۔

ضبط نفس کی فضیلت کا عظیم الشان فائدہ یہ ہے کہ انسان نفس کا آقا رہتا ہے نفس کا بندہ نہیں بن جاتا کہ جس طرف وہ حکم دے اس کے حکم کی تعمیل اپنا فرض سمجھے۔ لیکن لذت اور عیش کو شئی کے خلاف جہاد کرنے والوں کی چند قسمیں ہیں ایک جماعت اُن "زہاد" کی ہے جن کا یہ خیال ہے کہ لذتوں کا بالکل خاتمہ ہی کر دینا چاہئے دہکتے ہیں۔

نفس کی خواہشات اتعداد میں سو اگر اُس کی کسی ایک مطلوبہ خواہش کو وقتی طور پر پورا کر دیا جائے تو وہ ایک خواہش نفس کو نوا سجاد خواہشوں کی طرف مائل کرنی اور متعدی ہوتی جاتی ہے اور اسی طرح انسان غیر محدود خواہشوں کا اسیر اور اتعداد ہوا نفس کا بندہ بن جاتا ہے اور جس کا یہ حال ہو جائے تو پھر اُس کی اصلاح کی امید ہی معقود ہو جاتی اور اُس میں کسی قسم کی نصیحت بھی بانی نہیں رہتی۔

گویا اس جماعت کے عقیدہ میں اخلاقی زندگی کی معراج ہی یہ ہے کہ خواہشات کیساتھ جنگ کر کے اُن کا قلع قمع کر دیا جائے۔ اسی بنا پر وہ شادی کرتے ہیں، زگوشت کھاتے ہیں، اور کسی قسم کی لذت کو شہی کرتے ہیں بلکہ ہمیشہ لوگوں سے کنارہ کش رہتے ہیں، اور کبھی نفس کو اس کا موقع نہیں دیتے کہ وہ عمدہ کھانا کھائے، یا نرم بستر پر آرام کرے، یا عمدہ لباس پہن سکے۔ مشہور صوفی راہب اسنیکا اس کو بہت بُرا سمجھتا تھا کہ گرمی کے موسم میں کوئی شخص برت کا پانی پی لے۔ وہ کہا کرتا تھا۔

دلوں سے خوش عیشی کو نکال دو کہ جس کی بدولت شفقت اور نرمی کے استیسا پیدا ہوتے ہیں حتیٰ کہ تنہا رادل برت سے زیادہ "سرد" اور بڑے سے زیادہ "سخت" ہو جائے۔

اس جماعت کے بعض افراد اس سے بھی آگے ہیں اور وہ صرف خواہشات کے قلع قمع کرنے تک ہی معاملہ کو ختم نہیں کرتے بلکہ اپنے نفس کو طرح طرح کے عذاب سے تکلیف پہنچانا ضروری سمجھتے ہیں، مثلاً سخت گرمی کے موسم میں دھوپ میں کھڑا رہنا، یا سخت سردی کے موسم میں ٹھنڈے پتھر پر پڑے رہنا وغیرہ، اور ان کے معتقدین میں اکثر وہ لوگ شامل ہیں جو زندگی سے خفا ہیں، زندگی کی ہر شے سے بدگمان ہیں اور جسم میں خون کی کمی رکھتے ہیں یا انکی خواہشات جسمانی کمزوری کی وجہ سے پہلے ہی سے کمزور ہو چکی ہیں البتہ اس سلسلہ میں بعض ایسی

اشخاص بھی نظر آتے ہیں جو عمدہ صحت رکھتے، اور قوی الجشہ ہوتے ہیں اور اُن کی خواہشات بھی جوان میں مگر اُن کا ارادہ اُن کی خواہشات سے بھی زیادہ قوی، اور اُن کا غم اُن کے نفس پر غالب اور اُس سے قوی تر ہے، اور اُس کے اس ارادہ اور غم میں اُس وقت اور بھی زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے جب وہ یہ عمل مذہب اور دین سمجھ کر کرتا ہے۔

زہاد کی دوسری جماعت اس پر یقین رکھتی ہے کہ لذت نفس اور خواہشات نفس کا قلع قمع فطرت کے خلاف ہے اور خدائے تعالیٰ کی موعوب قوت کا استیصال اس لئے "عفت" کے حصول کے لئے "ضبط نفس" کے ذریعہ اُن کو اعتدال پر لے آنا اور اُن کی باگ ڈور کو عقل و خود کے ہاتھ میں دیدنی ایسی صحیح طریق کار ہے اس لئے وہ استیصال کی بجائے اصلاح کے طالب ہیں۔ تاہم یہ حقیقت دونوں کے پیش نظر رہتی ہے کہ "زہد" یا "عفت مآب" محض ترک لذات کا نام نہیں ہے بلکہ "زہد" یا "عفت مآب" اس لئے ترک خواہشات و لذات کا طالب ہے کہ اس کی دور میں نگاہ میں پائیدار اور حقیقی لذات جو ابدی مسرت و شادمانی کا باعث ہیں ان مادی شہوات و لذات کے ترک پر ہی موقوف ہیں یا ان میں اعتدال پیدا کرنے سے حاصل ہو سکتی ہیں۔

بہر حال "زہاد" مختلف گروہوں میں تقسیم ہیں — اُن میں سے بعض تو یہ سمجھتے ہیں کہ زندگی میں عمدہ غذا میں ترک کر دینی چاہئیں اور اس طرح دوسرے شہ جیات میں بھی عیش و کوشی سے بچنا چاہئے، اور یہ اس لئے کہ لذتوں کی طلب کا انہماک مصائب کا پیش خیمہ ہے اس سے نفس خفیف الحركات بن جاتا ہے اُس کی طمع بڑھ جاتی، اور اُس کی اُمیدوں کا میدان وسیع ہو جاتا ہے اور اگر اُس کی خواہشات بامراد بھی ہو جائیں تب بھی وہ اس سے زائد کا اُسی طرح خواہش مند نظر آتا ہے جس طرح پہلے نظر آتا تھا اور اگر وہ اسکو میسر نہ آئے تو سخت دکھ اور

تکلیف محسوس کرتا ہے، اور بادی وجود رفاہیت کے بھی رنج و غم کے گھونٹ پیتا رہتا، اور ناسپاسی میں مبتلا نظر آتا ہے۔

اس میں اتنا اور اضافہ کر لیجئے کہ انسان جب لذات سے مسلسل فائدہ اٹھاتا رہتا ہے تو پھر اس کی نظر میں اُن کی قیمت گھٹ جاتی ہے مثلاً اگر کوئی شخص ہمیشہ کا خوش خوراک ہے تو اُس کی نگاہ میں یہ کوئی نعمت نہیں رہتی بلکہ عادت بن جاتی ہے، حتیٰ کہ ایک قانع انسان کو جس قدر اپنی معمولی سی خوراک میں لذت محسوس ہوتی ہے خوش عیش اور خوش خوراک انسان کو اپنی اس کیفیت میں اس سے زیادہ لذت نہیں ہوتی، بلکہ بسا اوقات اُس حد تک بھی نہیں پہنچتی۔

یہ گردہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ انسان اگر یہ سمجھ جائے کہ وہ اپنے نفس کی خواہشات کو دبانے پر قادر ہے تو بھر بھر سے بڑے حادثاتِ زمانہ کا مقابلہ کر سکتا ہے، اور اُن کے نزدیک حوادثِ مصائب بر قابو پالینے کی صرف یہی ایک صورت ہے چنانچہ وہ یقین رکھتے ہیں کہ انسان میں یہ شعور ہر قسم کے خوف کی غلامی سے آزاد کر دیتا ہے اور اس شعور میں جو لذت ہے تمام جسمانی لذتیں اسکے سامنے میج ہیں غرض یہ طبقہ جسمانی لذات سے اس لئے بھاگتا ہے کہ ان سے بڑھ چڑھ کر اُن کو وہ لذت حاصل ہو جاتی ہے جس کا نام "لذتِ راحت، طمانیتِ قلب، اور بلندیِ نفس" ہے۔

لیکن اُن لوگوں کا یہ نظریہ "اجتماعی" کے مقابلہ میں زیادہ تر شخصی ہے اس لئے کہ اس طرح وہ صرف اپنے نفس ہی کے لئے ایک عمدہ لذت کے طالب ہیں۔

تاہم اُن کے اس نظریہ کا آخری انجام یہ ہے کہ وہ اپنے نفس کو "راحت و آرام اور خواہشات سے بے پرواہ بنانے" میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔

زہاد کی جماعت میں سے ایک اور جماعت ہے جو ان سے بہت بلند نظریہ رکھتی اور زہد کی زندگی اس لئے اختیار کرتی ہے کہ اُس کے نزدیک ترکِ لذائذ، دوسرے انسانوں کی خیر

خواہی، اُن کی راحت، اور اُن کی سعادت کی جدوجہد کے لئے ایک بہترین ذریعہ ہے۔

اس کی بہترین مثال حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی "زندگی ہے۔ انھوں نے یہ سمجھ کر اپنے نفس کو لذائذ سے دور رکھا کہ اگر وہ ان لذتوں کی طرف بہ حد اعتدال بھی متوجہ ہو جائے تو تمام وہ حکام اور عمال جن کے ہاتھوں میں "خدمتِ اُمت" کی باگ ہے خوش عیشی اور تنہم ہیں دل کھول کر منہبک ہو جائیں گے اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ "اُمتِ مروجہ کا تمام نظامِ مدہم و برہم ہو جائے گا اور وہ امن و سلامتی اور جائز عیش و راحت سے محروم ہو جائیگی۔

اس لئے انھوں نے "زہد" کی زندگی اختیار کی تاکہ اس کو "امت" کی فلاح و بہبود کا ذریعہ بنائیں، اور شخصی عیش کو ترک کر کے جماعتی عیش و راحت کا سبب بنیں۔

اکثر علماء اہل نظر اہل مصلحین اُمت، اسی قسم میں داخل ہیں اور وہ زہد کو صرف اسلئے اختیار کرتے ہیں کہ اُس سے لوگوں کے راحت و آرام میں اضافہ ہوتا ہے اور جماعتی نظام میں امن و اطمینان اور فارغ البالی پیدا ہوتی ہے۔

درحقیقت یہ حضرات اپنی لذتوں کو یونہی قربان نہیں کرتے بلکہ اُن کے قوتِ خیال کی پرواز اتنی بلند ہوتی ہے کہ اُن کا فہم و شعور جب یہ محسوس کرتا ہے کہ انکی ذاتِ انسانوں کی فلاح و نجات کا مرکز ہے تو وہ اس قدر لذت پاتے ہیں کہ دنیا کی کوئی لذت اُسکو نہیں پہنچ سکتی۔

بہر حال زہاد میں سے ایک طبقہ وہ بھی ہے جو زندگی کی لذتوں کے ترک ہی کو "تقرب الی اللہ" کا ذریعہ یقین کرتا اور اسی کو دین اور مذہب سمجھتا ہے لیکن ان کی خدمت میں یہ عرض کرنا بیجا نہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے شریعت کا نزول، انسانوں کی سعادت و نجات کیلئے فرمایا ہے اور جو شخص اُس کی پیروی کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اُس سے اس لئے راضی ہوتا ہے کہ اُس کی شریعت کے اقتدار سے اپنی اور دوسرے لوگوں کی سعادت کے لئے بیش بہا خدمت انجام دی۔

پس جو شخص اس نیت سے "ترک لذات" کرتا ہے کہ وہ اس عملِ صالح سے خدا کی رضا اور بندگانِ خدا کی سعادت کے لئے قدم اٹھاتا ہے تو اس کا یہ عمل بلاشبہ مقبول اور محمود ہے اور قابلِ صد ہزار تبریک و تہنیت۔

لیکن جس شخص کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ "زہد" سے اسے خوش ہے کہ "زہد" بذاتِ خود خیرِ مقصود ہے تو وہ سخت غلطی میں مبتلا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے نہ "تغذیب نفس" کو خیرِ مقصود قرار دیا اور نہ اپنی رضا اور خوشنودی کا راستہ بنایا۔ لہذا جس نے دنیا میں اپنی زندگی کا مدار صرف "زہادت" اور "ربانیت" ہی کو بنالیا ہو اس کی زندگی سے کیا خدائے تعالیٰ کی خدمت انجام پاسکتی ہے اور کیا خدا کے بندوں کی؟

ایک مرتبہ رسالتِ مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک شخص کی تعریف اس طرح کی گئی کہ وہ ساری رات نماز پڑھتا، اور تمام دن روزہ رکھتا ہے، اور ایک لمحہ کے لئے بھی عبادتِ الہی سے الگ نہیں رہتا، آپ نے ارشاد فرمایا: "من يقوم بشارعہ تم میں سے کون ایسا ہوتا چاہتا ہے لوگوں نے عرض کیا، یا رسول اللہ ہم میں سے ہر ایک کی یہی خواہش ہے۔ آپ نے فرمایا: "تکلم خیر منہ" تم میں سے ہر ایک اس سے بہتر ہے، آپ کے ارشاد کا مقصد یہ تھا کہ تمام حقوقِ انسانیت اور حقوقِ اللہ سے الگ ہو کر "ربانیت" کی اس زندگی کے مقابلہ میں تم سے ہر ایک کی زندگی بہتر ہے کیونکہ تم حقوقِ اللہ اور حقوقِ العباد دونوں کو حسبِ محل پورا کرتے رہے ہو۔

تعلیم "اخلاق" اس زندگی کو کب گوارا کر سکتی ہے کہ انسان "ربانیت" کی زندگی کو اختیار کر کے اور کائناتِ انسانی کی فلاح و بہبود سے کنارہ کش ہو کر یا معطل ہو کر رہ جائے اور یا اپنی زندگی کو دوسروں کے لئے بارِ دوش بنا دے۔

لا سہبانیۃ فی الاسلام اسلام کا ربانیت (جوگی بننے) کی کوئی حق نہیں ہے

اللہ تعالیٰ تو صرف اُسی شخص سے راضی ہوتا ہے۔ جو انسانوں کی فلاح و بہبود کی خاطر ذاتی عیش اور لذت کو بیخ کن دے دینا تو یہ کون سی عقل کی بات ہے کہ انسان کسی تکلیف کو یہ سمجھ کر جھیلے کہ یہ "تکلیف" ہے۔

غرض صرف وہی ترک لذت عقل و مذہب کے نزدیک لائق ستائش ہے جو مخلوق خدا کی خدمت و فلاح کے لئے اختیار کی گئی ہو نہ کہ مقصد زندگی سمجھ کر۔

قرآن عزیز میں صحابہ (رضی اللہ عنہم) کی "فضیلتِ ایشارہ" کا جس عظمت کیساتھ ذکر کیا گیا ہے اس میں یہی ترک لذت مستوی ہے جو دوسروں کی فلاح کیلئے اختیار کی جاتی ہے چنانچہ ارشاد ہے۔

يُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ دُلُوكَانَ
بِمَا خَصَّاصَةً
اگرچہ ان کو کتنی ہی ضرورت و حاجت
ہو رہے اپنے نفوس پر دوسروں کو ترجیح دینے میں
جان اسٹوارٹ مل نے خوب کہا ہے۔

انسان کی بزرگی اور شرافت کا یہ طغرائے امتیاز ہے کہ وہ اس پر قادر ہو کہ اپنی فلاح و بہبود سے دست بردار ہو جائے۔ مگر اُس کی یہ "قربانی" کسی "مقصد" کے پیش نظر ہونی چاہئے، اس لئے کہ اپنی فلاح و لذت کو ترک کر دینا بذاتہ کوئی مقصد نہیں ہے اور کوئی راہنمایا کوئی ناہد اس قربانی کے لئے اُس وقت تک تیار نہیں ہو سکتا جب تک اُس کو یہ یقین نہ ہو جائے کہ اُس کا یہ عمل دوسروں کو بھی اسی طرح قربانی کرنے پر آمادہ کر دے گا۔

وہ تمام شرف اور بزرگی جو کسی کو زندگی کی لذتوں کو ترک کر دینے سے حاصل ہوتے ہیں اُسی وقت حاصل ہوں گے کہ اُس کا یہ عمل دوسروں کی فلاح و بہبود کا باعث

ہے، ورنہ اگر اس کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے ترک لذات کرتا ہے تو وہ کسی بھی احترام کا مستحق نہیں ہے، البتہ یہ ممکن ہے کہ یہ ”عمل“ اُس کی زبردست اور بلند قوت ارادی پر دلیل ہو جائے، لیکن عملی زندگی کیلئے وہ کسی طرح مثال نہیں بن سکتا۔

زہاد و عباد کے علاوہ انسانوں کی ایک وہ جماعت بھی ہے جو ان سب کے خلاف یہ عقیدہ رکھتی ہے کہ نفس کی باگیں آزاد چھوڑ دی جائیں، اور زندگی کی ہر لذت سے اُس کو لذت اندوز ہونے دیا جائے۔ اور دلیل یہ پیش کرتی ہے کہ انسان اس زندگی میں صرف اسی لئے مخلوق ہوا ہے کہ دنیا کی نعمتوں سے فائدہ اُٹھائے، اور عقل کا یہ کام ہے کہ وہ اُس کے لئے نعمتوں اور لذتوں کے وسائل و ذرائع کی تفتیش کرے تاکہ وہ اس کے واسطے سے ہر قسم کی لذتوں سے محفوظ ہو سکے، اور بقدر طاقت اُن میں مشغول رہ سکے۔

لیکن یہ ”مذہب“ فرد اور جماعت دونوں کے لئے مہلک ہے، اسلئے کہ ہم اگر یہ جائز قرار دیں کہ ہر فرد مختار ہے کہ جن لذائذ سے چاہے لطف اُٹھائے تو جماعتی نظام ایک دن بھی باقی نہ رہ سکیگا، اور لوگوں کی خواہشات میں اس قدر تصادم واقع ہوگا کہ علی الاطلاق بد نظمی پھیل جائیگی نیز یہ کہ جماعت کے تمام افراد صاحبِ عفت نہیں ہوتے بلکہ اُن پر اُن کی بھی خواہشات حکمرانی کرتی ہیں اور اس کی وجہ سے اُن پر انحطاط، اور اضطراب، مستطاد و طاری ہوتا ہے ایسی حالت میں ہر قسم کی لذت اندوزی کی اجازت اُنکی مستقل تباہی کا باعث ثابت ہوگی بہر حال فضیلت ”عفت“ ہر وقت انسان سے حصول لذات میں میانہ روی کی طالب ہے پس اگر اُس نے اس کے برعکس افراط کی راہ اختیار کی تو وہ لذتوں، اور خواہشوں کا شکار ہو کر رہ جائے اور تفریط کی راہ قبول کی اور لذتوں کا قلع قمع کر دیا، اور زہد میں حد سے تجاوز

۱۔ اختصار کتاب ”مذہب المتفہ“ مصنف جون سٹورٹ میل۔

کر گذرانو وہ سیدھی اور صاف راہ سے ہٹ جائیگا یا بیکار و معطل ثابت ہوگا۔

السان کے لئے زندگی میں بہترین راہ یہی ہے کہ عمدہ لذتوں، اور خواہشوں سے اُس حد تک ضرور فائدہ اٹھائے جب تک کہ وہ اخلاق کی حدود سے باہر نہ ہو جائیں اور یہی اُس کے نشاط کے لئے داعی، اور اُس کی فطرت سے قریب تر ہے البتہ از بس ضروری ہے کہ مجوزہ حدود سے کسی طرح تجاوز نہ کیا جائے، کیونکہ جو "لذت" حدود کے اندر ہے وہی فرد و جماعت دونوں کی سعادت کا موجب ہے۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي
لَمْ يَجْعَلْ لَهَا فِئْ سَبِيلًا
اخراج لعباده والطيبات من
الرزق قل هي للذين آمنوا في
الحياة الدنيا خالصة يوم القيمة
ایمان والوں کے کام آئیں دنیا کی زندگی میں
(زندگی کی کمزوریات کیساتھ) اور قیامت کے

(اعراف) دن (ہر طرح کی کمزوریات سے خالص)

البتہ ایسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان اس مصلحت سے کہ اپنے نفس کو نقصان رساں چیزوں سے بچائے غیر مضرت رساں چیزوں سے بھی پرہیز کرتا رہے مگر یہ اُسی حد تک مفید ہے کہ فطری قوی کے تعطل اور قلع قمع کا باعث نہ بنے مثلاً کوئی شخص ایک مباح چیز کو استعمال کرتا ہے اور اُس کو ایک خاص لذت و کیف حاصل ہوتا ہے یہ دیکھ کر وہ شخص اس احتیاط سے دوبارہ اس شے کی طرف ہاتھ نہیں بڑھاتا کہ کہیں یہ احساس لذت اس شے کا عادی نہ بنادے جو آئندہ جل کر اس کی زندگی میں افراط و تفریط پیدا کر دے تو خطرہ کی بنیاد پر مباح

سے اس کا یہ تحفظ و تزیید قابلِ اعتراض نہیں ہے

ضبطِ نفس کیلئے علماءِ اخلاق میں سے امام غزالیؒ اور اُستاذِ حمیس کا یہ مقولہ بہت مشہور ہے۔

ہم پر فرض ہے کہ قوتِ مقابلہ کی حفاظت کریں، اور ہر روز ”نفس اور خواہشاتِ نفس“ کے خلاف ایک جھوٹا سا کام ضرور لیا کریں، اس لیے کہ یہ عمل مصیبت پڑے وقت پر مصیبت کا مقابلہ کرنے میں مددگار ثابت ہوگا۔

غرض صحیح مسدک یہی ہے کہ ”ضبطِ نفس“ خواہشات و رغبات کا قلع قمع نہیں چاہتا، بلکہ ان کی تہذیب، اور ان میں اعتدال، کا خواہشمند ہے، اور یہ چاہتا ہے کہ وہ عقل کے زیرِ فرمان رہیں کیونکہ خواہشات و رغبات کا خاتمہ دراصل شخص و نوعِ انسانی کا خاتمہ ہے اور ان میں اعتدال دونوں کی سعادت و فلاح کا موجب و سبب۔

۱۰ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے سوال کیا۔

ای الجہاد افضل ؟ جہاد کی اقسام میں سے کون سا جہاد افضل ہے ؟
آپ نے ارشاد فرمایا۔

جہادك هو اك (الذریعۃ) وہ جہاد جو ہو اور انسانی کے مقابلہ میں تو کرنا ہے
آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے

طاعة الشهوة راء وعصيانا داءؑ ہوا نفس کا تابع فرمان ہو جانا مہلک مرض ہے

(ادب الدیاد الدین ص ۱۱) اور اس کی نافرمانی کرتے رہنا اس کا علاج ہے

وقال بعض البلغاء افضل الناس ایک بیخ کا قول ہے کہ بہترین انسان وہ ہے

من عصى هواہ جو اپنے ہوا و نفس کی نافرمانی کرنے کا مادی ہو

ضبطِ نفس کی اہم اقسام | یوں تو ضبطِ نفس کی بہت اقسام ہیں تاہم اخلاقِ کریمانہ کے حصول میں جن کو نمایاں اہمیت حاصل ہے وہ یہ ہیں۔

(۱) غضب و غصہ پر ضبطِ نفس۔ انسان کا زرد رنج ہونا، اور مسمولی اور حقیر باتوں پر مشتعل ہو کر خارج از عقل ہو جانا، بہت معیوب اور قابلِ مذمت، بات ہے اس لیے غصہ کے مقابلہ میں ”ضبطِ نفس“ ضروری شے ہے۔

والکاظمین الغیظ والعائین اور (ان مومنین کی شان یہ ہے کہ) وہ پی جائے

عن الناس دالے ہیں غصہ کو اور درگزر کرنیوالی ہیں لوگوں

لیکن غضب و غصہ ہر ایک موقع پر خطا نہیں کہلاتا، بلکہ بعض حالات میں قابلِ ستائش سمجھا جاتا ہے، مثلاً ایک شخص بے خطا معصوم بچہ کو سخت سزا دے رہا ہے، یا کسی حیوان کو بلاوجہ ایذا پہنچا رہا ہے تو اس کی ان حرکات پر اظہارِ غضب امرِ حق ہے یا مثلاً انسان کی فطرت کا تقاضا ہے کہ اگر اُس کے شرف و عزت پر بے جا حملہ کیا جائے تو وہ غضب میں آ جاتا ہے تو ان تمام صورتوں میں اُس کا غصہ جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے تاکہ اُس کے ذریعہ خود کو اور دوسروں کو ظلم سے بچائے بلکہ کہنا چاہئے کہ یہ ”غضب“ نہیں ہے بلکہ منعِ ذلت و ظلم کا مؤثر طریقہ ہے لیکن ان مستثنیٰ واقعات کے علاوہ ”جو صورت میں اگرچہ ”غضب“ ہیں لیکن حقیقت میں استبدادِ ذلت و ظلم ہے“ عام طور پر ”غصہ“ قابلِ نفرت و مذمت ہی ثابت ہوگا کیونکہ اس کا انجام اکثر ندامت و ذلت پر مشتمل ہوتا ہے اس لیے غضب کو ”رذیلہ“ اور اس کے خلاف ضبطِ نفس کو ”فضیلت“ شمار کیا جاتا ہے۔

انسان کو جو چیز اکثر غصہ پر آمادہ کرتی ہے وہ اپنی ذات کی انتہائی محبت، خودی اور اپنے حقوق کے بارہ میں انتہائی باریک بینی ہے۔ وہ سوچتا ہے کہ اگر میں اس بات پر غصہ نہ

کردوں تو میری تحقیر تو میں ہے بلکہ بسا اوقات تو وہ ایسا مغلوب الغضب ہو جاتا ہے کہ بے سوچے سمجھے جو جی میں آتا ہے کہتا ہے اور کچھ خبر نہیں رہتی کہ کیا کہہ رہا ہے، اور یہ گمان کر لیتا ہے کہ وہ اس طرح اپنے نفس کا احترام، اور اس کی عظمت کی حفاظت کا مظاہرہ کر رہا ہے حالانکہ وہ اس حرکت سے اپنی حماقت اور لالچاالی ہونے کا ثبوت بہم پہنچاتا، اور خود کو دوسروں کی نظروں میں خفیف الحركات ٹھہراتا ہے۔ انسان، غصہ کی حالت میں غیر منصف حاکم ہوتا ہے، اور مبالغہ میں مبالغہ اختیار کرنے، اور اُن میں خرابی پیدا کرنے کا سبب بن جاتا ہے، اُس وقت اُس کی مثال ایسی عینک والے کی ہے جس کے شیشوں سے وہ بڑا بھی دیکھتا ہے اور بُرا بھی، اُس کو غصہ کے وقت غلطیوں کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا اُس لئے اکثر دیکھا گیا ہے کہ غصہ کی حالت میں انسان اپنے عزیز ترین شخص پر بھی نہایت سخت احکام نافذ کر دیا کرتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ہم صوفیوں اور اپنے جی سے سوال کریں کہ کیا ہم اس غصہ میں حق بجانب ہیں؟ کیا جو کچھ کیا گیا ہے اُس کے لئے اچھا محل نہیں نکل سکتا؟ کیا جس شے کی وجہ سے جوش و غصہ آیا ہے وہ اسی حیثیت کی ہے جس حیثیت سے میں اُس کو دیکھ رہا ہوں؟ کیا جس شخص نے مجھ کو غصہ دلایا ہے اُس میں اس بُرائی کے علاوہ اس سے زیادہ دوسری خوبیاں نہیں ہیں؟

اس لئے ہر ایک انسان کی "انسانیت" کا تقاضا ہے کہ وہ مغلوب الغضب نہ بنے اور اپنے جذبات و تاثرات کی لگ بھگ عقل ہی کے ہاتھ میں رہنے دے۔

(۲) انقباض، اور رنج و الم کے خلاف ضبط النفس۔ ہر وقت رنج و الم اور انقباض نفس سے زندگی کا صاف شفاف آئینہ مکرر ہو جاتا ہے، دنیا میں اس قسم کے بہت سی نا اُمید اور غضب آلود انسان ہیں جو عالم کو اس نظر سے دیکھتے ہیں گویا اس سے بدترین کوئی چیز نہیں اور اس کی لذتوں کا انجام مصیبتوں اور تکلیفوں کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔

موجودہ دور میں اس مذہب کا سب سے بڑا علمبردار البانیہ کا مشہور فلسفی شو پنہار
(۱۷۸۵-۱۸۶۱) ہے اس کا خیال تھا کہ انسانی زندگی کا یہ سلسلہ سوائے نکاح و
جنگ و جدل اور مقابلہ و تصادم کے اور کچھ نہیں اور بہت جلد میں اس عالم سے
زیادہ بدترین و دوسری کوئی شے نہیں ہے اور اس میں مصائب اور شرارتوں کا وجود
”لذتوں“ سے بہت زیادہ ہے اور یہ کہ اس سے نجات ان ذرائع ہی ہو سکتی ہے
(۱) صاف شفاف عقلی زندگی۔

(۲) زندہ رہنے کی محبت پر غالب آجانا
غالب آنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اُس کو خود کشتی کر لینا چاہیے بلکہ مقصد یہ
ہے کہ ”زندہ“ کو اختیار کرنا اور خواہشات نفسانی کا قلع قمع کر دینا چاہیے
یہ عقیدہ اکثر اُن لوگوں کا ہوتا ہے جن کی صحت خراب ہو یا ان کے اعصاب
کمزور ہو گئے ہوں یا ان پر افلاس، فقر و فاقہ اور اسی فہم کی دوسری مصیبتیں ایسے بہ
پے پڑتی رہی ہوں اور اس وجہ سے دنیا اُن کی آنکھوں میں تاریک ہو گئی ہو، اور وہ
بجز دکھ اور تکلیف کے اس عالم میں کچھ نہ دیکھتے ہوں۔ اُن کو اشعار میں بھی ابوالعلا مرکی
کے اشعار جیسے پسند آتے ہوں اور موسیقی کے فنون میں وہی بہترین نغمے معلوم ہوتے
ہوں جو درد انگیز اور رولادینے والے ہیں۔

بہر حال ان کے خیال سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اُن کا شعور و ادراک
دنیا کے ناخوبیوں اور لذتوں کے احساس سے عاجز ہے اور اُن کی مثال اُس نابینا بچہ
ہے جو بعض رنگوں کو پہچانتا ہے اور بعض کو نہیں پہچانتا۔

(حقیقتِ حال یہ ہے کہ دنیا، مصیبتوں اور مسرتوں، رنج اور خوشی، دونوں

مجموعہ کا نام ہے اور اگر موجودہ "نظم اجتماعی" اور تربیت میں خرابی اور فساد نہ ہو تو بلاشبہ اگر تمام انسانوں کے لیے نہ سہی تو انسانوں کی بڑی اکثریت کی فلاح کے سامان اس میں ہیا ہیں۔

لوگوں میں اکثر یہ غلط اعتقاد قائم ہو جاتا ہے کہ انسان کے گرد و پیش جو خارجی امور میں صرف وہی اس کو منہموم یا سرور، تنگ حال یا خوش حال بناتے ہیں۔

ہیں یہ تسلیم ہے کہ انسان گرد و پیش کے بعض حالات میں حصول مسرت و فلاح کے لیے زیادہ قادر ہوتا ہے اور بعض حالات میں نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے معنی نہیں ہیں کہ بذاتہ حالات و ظروف اس کو شاد کام بناتے ہیں۔ اس لیے کہ بسا اوقات ایک قوم کے سامنے مسرت کے کافی ذرائع موجود ہوتے ہوئے بھی وہ مسرت سے محروم اور بد نصیب ہی رہتی ہے۔ اس لیے کہ وہ ہر چیز میں سے ایسی صورت پیدا کر لیتی ہے جو رنج و الم کا باعث ہو اور جب دکھیتی ہے تو شے کے تاریک پہلو ہی پر نظر رکھتی ہو پس شادمانی اور مسرت اسباب خارجی کے بھروسہ پر حاصل نہیں ہوتی بلکہ اپنے نفس پر اعتماد کرنے سے ملتی ہے اس لیے انسان پر فرض ہے کہ وہ معیشت کے فن سے واقف ہو اور یقین رکھتا ہو کہ گرد و پیش کے حالات و اسباب کے ناموافق ہونے کے باوجود انسان مسرت اور خوشی کی زندگی بسر کر سکتا ہے "وحی الہی" کی تعلیم بھی ہم کو یہی راہنمائی کرتی ہے۔

ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی
 یشاء اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اس وقت
 یغیرہا ما ینشئہم (رعد)
 ہمیں بہ ناصحتہ خود اپنی تبدیلی کے لئے آمادہ

نہ ہو جائے

اللہ تربیت کے منہموم میں اچھی حالت سے برسی حالت کی اور بڑی سے اچھی کی جانب تبدیلی و خوش حالی ہیں۔

(۳) خواہشاتِ جسمانی، خصوصاً شراب اور عورتوں کی طرف میلان کے

مقابلہ میں ضبطِ نفس۔

ضبط کی یہ قسم بہت اہم ہے اس لیے کہ انسان جن بُرائیوں میں مبتلا ہوتا ہے ان میں سے یہ دونوں بدترین مضرتیں ہیں اور اُس کی زندگی کی تباہی کے لیے پیش خیمہ، اس کی روحانیت کی فنا کی موجب، اُس کی آزادی کے زوال کا باعث اور اُس کے مستقبل کی خرابی کا سبب ہیں۔

ان سے محفوظ رہنے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ انسان صحبتِ بد سے اجتناب کرے اور عشق کی ہوسناکیوں کا شکار نہ بنے اور اُن عشاق کی قربت سے پرہیز کرے جن کے سامنے ہجر و وصل کی داستانوں اور شہوات کی رغبتوں کے علاوہ دوسرا کوئی مقصد نہیں ہے اور ناول، ڈرامے، اور اسی قسم کی شہوت انگیز کتابوں کا برگزیدہ مطالعہ نہ کرے اور نہ لہو و لعب کی غیر مہذب مجالس میں شریک ہو اور ایسے لوگوں کی صحبت کو ضروری سمجھے جن کی شخصیتیں بلند ہوں، اُن کا کیر کمر مضبوط ہو، اُن کی زبان مہذب اور اُن کی روح پاک ہو،

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے

ایاکم و تحکیم الشهوات علی

الفسک فان عجلہا ذمیہم و

آجلہا اذخیم

اپنے نفوس کو شہوتوں کی حکومت سے بچاؤ۔ اس لیے کہ ان کا عجلہ

اثر ذلیل و رسوا کن ہے اور پائدار اثر تباہ کن۔

اور ایک دانا حکیم کا قول ہے۔

الشهوة من دواعی الهویٰ شہوت اہوائیہ نفس کے محرکات میں سے ہے۔

انسان کے لیے پندرہ اور پچیس برس کے درمیانی حصہ میں ان باتوں کا لحاظ فرض ہے۔ اس لیے کہ عمر کا یہی وہ حصہ ہے کہ جن میں شہوتوں کا نشوونما ہوتا ہے اور وہ انسان کو ہوسناکیوں اور طرح طرح کی برائیوں پر آمادہ کرتی ہیں۔

الشباب شعبۂ من المجنون والحمیث جوانی جنون کا ایک حصہ ہے

پس اگر ایک نوجوان نے اس زمانہ میں اپنے آپ کو نہ سنبھالا، اپنی زندگی کو میانہ روی پر قائم نہ رکھا، صلاح نہ بنا اور کمزور و مذبذب اشخاص کی صحبت نہ اختیار کی جو عمدہ کتابیں پڑھتا ہے۔ اُن سے مدد نہ لی۔ جو کچھ دیکھتا ہے اُس سے تجربہ حاصل نہ کیا اور مختلف جماعتوں کے حالات و نتائج سے بے خبر رہا تو بلاشبہ وہ بدترین شرارتوں اور برائیوں میں مبتلا ہو جائے گا۔ انسان کی عمر کا یہی وہ حصہ ہے جس میں وہ انقلابِ تغیر کو قبول کرتا ہے چنانچہ جو لوگ بُری راہ پر لگ گئے ہیں یا اُن کے اخلاق بگڑے ہوئے ہیں اُن کی یہ کشتِ اکثر اسی حصہ عمر کی پیداوار ہے اور جو سعادت کی راہ پر چل رہے اور سعید و نیکو کار نظر آتے ہیں تو بیشتر وہ اسی حصہ عمر کے رہیں منت ہیں اس لیے ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے کہ اس دور میں سلامتی اور نجات پا جانے کے بعد پھر کوئی شخص گمراہ اور تباہ ہوا ہو۔

(۴) فکر پر ضبط و قابو | انسان اپنے فکر کو یوں ہی نہ چھوڑ دے کہ جس وادی و صحرا

اور جس میدان میں چاہے آوارہ گردی کرے۔ کیونکہ فکر انسانی اگر برائیوں اور بدیوں کے گرد پیش چکر لگاتا رہے گا۔ ————— تو جیسا کہ ہم عادت کی بحث میں بیان کر چکے ہیں وہ ایک دن اُن میں ضرور گرفتار ہو کر رہے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ "ضابطہ نفس" (نفس پر قابو رکھنے والا) کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو سدھائے ہوئے اور فرمانبردار گھوڑے پر سوار ہے کہ جس جانب وہ ارادہ کرتا ہے۔ گھوڑا فوراً اسی جانب متوجہ ہو جاتا ہے اور جہاں وہ چاہتا ہے اسی جگہ کے لیے وہ فرمانبردار ثابت ہوتا ہے۔

اور جو شخص ضبط نفس سے بے بہرہ ہے اس کی مثال سرکش اور اڑیل گھوڑے کی سی ہے کہ وہ نہ مالک کی خواہش کے مطابق چلتا ہے اور نہ جس مقصد کے لیے آقا اُس پر سوار ہے اُس کو پورا کرتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ ضبط نفس سے صحت کی حفاظت اور عقل کو طمانیت نصیب ہوتی ہے اور نتیجہ میں انسان، سعادت و آزادی سے شاد کام ہوتا ہے۔

ضبط نفس بلاشبہ جہاز می کپتان کی طرح زندگی کے جہاز کے لیے کپتان اور شکر کے سالار کی طرح شکر اعضاء کے لیے بہترین سالار ہے۔

عدل

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ بِالْعَدْلِ

کسی شے کے ٹھیک اپنے محل اور اپنی حدود کے اندر ہونے کا نام "عدل" ہے۔
زبان وحی نے اسی لیے کہا ہے۔

اعدلوا ہوا قرب للتقویٰ انصاف کر دیں یہ ریزگاری و قریب تر

عمی نقطہ نگاہ سے عدل (انصاف) کی دو قسمیں ہیں۔ عدل شخصی اور عدل جماعتی

یہ اگر ذات یا شخص کی صفت بنتا ہے تو شخصی عدل کہلاتا ہے اور اگر جماعت یا حکومت کی صفت قرار پاتا ہے تو اجتماعی عدل کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔

عدل شخصی | صاحب حق کا اپنے حق کو لے لینا اور شخص کا دوسرے کے حق کو پورا ادا کر دینا فرد و شخص کا عدل ہے اس لیے کہ جب ہر شخص اپنی "جماعت" کا ایک فرد ہے تو اس کا حق ہے کہ وہ جماعت کی خیر و خوبی میں سے اپنے حصہ کے مطابق فائدہ اٹھائے۔ لہذا انسان کا ٹھیک ٹھیک اپنے حصہ کو لے لینے اور بغیر کسی کے ٹھیک ٹھیک دوسروں کے حقوق کو ادا کرنے کا نام "عدل" یا "انصاف" ہے۔ اسی لیے غصب، اور چوری "ظلم" قرار پائے۔ کیونکہ ان میں دوسروں کے فائدہ کو چھین لینا، اور ان کو ان کے حقوق سے روک دینا یا محروم کر دینا پایا جاتا ہے اور اسی طرح وہ تاجر جو کسی چیز کو طے شدہ وزن یا پیمانہ سے کم تول کر دیتا ہے "ظلم کا مرتکب" ہے اس لیے کہ وہ دوسروں کے حق کے آڑے آتا اور صاحب حق کو اس کے حق سے محروم کرتا ہے

وَمَنْ نُوَا بِالسُّطاسِ الْمُسْتَقِيمِ
پورے پیمانہ سے تول کر دو

تخیز | عدل کا سب سے بڑا دشمن اور مقابل "تخیز" جنبہ داری ہے اور یہ انسان کے اس رجحان کا نام ہے جو دو برابر کی چیزوں میں سے کسی ایک جانب جھکا دیتا تاکہ وہ دوسروں کو ان کے حق سے محروم کر کے اپنے حق سے زیادہ حاصل کر لے یا دو انسانوں میں سے کسی ایک کو اس کے حق سے محروم کر کے دوسرے کو اس کے حق سے زیادہ دیدے۔

مثلاً قاضی اور حاکم کا فرض ہے کہ وہ فیصلہ مقدمات میں غنی اور فقیر، گورے اور

لے جس طرح یہ آیت خربہ و فرہخت کی اشارے متعلق ہے اسی طرح دنیا کے کل امور سے بلکہ تمام حقوق اللہ اور حقوق العباد سے وابستہ ہے گو پایہ باہمی نہیں دین اور جانعتی رشتہ تعاون کے لیے اصل "اوڈاس" ہے

کامے، ذی اثر اور مجبور کے درمیان کسی قسم کا امتیاز روانہ رکھے۔ کیونکہ قانون کی نگاہ میں وہ سب برابر ہیں اور محبت و عداوت یا رجحان طبع و عدم رجحان کا لحاظ کئے بغیر قانون انصاف کے مطابق دونوں کو یکساں عدل کی ترازو میں توڑے تو اب جو حکم بھی اس فرض کے خلاف تخیز (جانب داری) کا ارتکاب کرتا ہے وہ عادل نہیں ظالم ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم سے پہلے
انما اهلك الذين قبلکم انهم كانوا اذا	ایسے لوگ ہلاک کر دیئے گئے اور غضاب الہی کے
سرق فيهم الشريف تركوا واذا سرق	سزا دے بنے کہ جب انہیں کوئی سربراہ اور چوری
فيهم الضعيف اقاموا عليه الحد	کرتا تو وہ اسکو معاف کر دیتے اگر کوئی غریب
ایم اللہ لو ان فاطمة بنت محمد سرق	دکڑو یا ایسا کرتا تو اسپر حد جاری کرتے تم بخدا
لقطعت يدها	اگر فاطمہ بنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی چوری

ر بخاری و سلم) کرے تو میں اس کا بھی ہاتھ کاٹ دوں

بارہا ایسا ہوتا ہے کہ انسان کسی ایک جانب جھک جاتا اور اسکی وجہ سے احکام میں غلطی کر گزرتا ہو لیکن اسکے باوجود اسکو اپنے اس رجحان کا احساس تک نہیں ہوتا اور وہ یہی سمجھتا رہتا ہے کہ میں انصاف پر قائم ہوں۔ اس لیے انسان کے لیے اس ضرور ہی ہے کہ وہ سختی کے ساتھ اپنے نفس کا محاسبہ کرتا رہے اور ایسے نازک مواقع میں نفس پر کڑی نگرانی رکھے اور اس طرح حتی الامکان خود کو غلط کاری سے بچائے

”تخیز“ (جانب داری) چونکہ ایک خطرناک مرض ہے اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جو اسباب و ذرائع اس جانب رہنمائی کرتے ہیں انکو بھی پیش نظر لے لیا جائے۔

انسان کو حسب ذیل باتیں "جانب داری" پر آمادہ کرتی ہیں۔

(۱) محبت و عشق :- جو شخص کسی سے محبت یا عشق رکھتا ہے وہ عشق میں اندھا ہو کر اکثر و بیشتر محبوب کی جانب داری پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ اور یہی وہ جرثومہ ہے جو والدین کو اولاد کی خطا کار یوں سے چشم پوشی کرانا بلکہ بعض اوقات فقدان احساس کا باعث بنتا ہے والدین اپنی اولاد کی خطا کار یوں کو بہت کم محسوس کرتے ہیں۔
(۲) منفعت ذاتی :- انسان کو جب یہ احساس ہوتا ہے کہ جانبین میں سے فلان کی جانب مائل ہونے سے جو ذاتی نفع ہے وہ دوسری جانب سے نہیں ہو سکتا تو اکثر یہ احساس بھی "جانب داری" پر آمادہ کرتا ہے۔

(۳) خارجی مظاہر :- کسی شخص کا حسن، یا اس کی وجاہت، فصاحت و بلاغت شیریں کلامی یا چرب زبانی، اور باادب طرز گفتگو جیسے امور بھی کبھی جادہ انصاف سے جدا کر دیتے اور شخص مذکور کی "جانب داری" پر آمادہ کر دیا کرتے ہیں۔

اس لیے انسان کا فرض ہے کہ وہ اپنے حکم، فیصلہ اور اجتہاد میں ایسا بیدار ہو کہ کسی وقت اس پر خواہش نفس، جانب داری یا رجحان طبع کا اثر نہ ہونے پائے جو اس کو عدل و انصاف کی راہ سے ہٹا دے۔ عدل اخلاق کے ارض و سما میں عرش بریں کا مقام رکھتا ہے اور اس کی عظمت و قدر و قیمت خدا پرست، دہری موحد اور صنم پرست سب ہی اقوام میں بلند رہتی ہے۔

چنانچہ قدیم رومانوں کے یہاں انصاف کے دیوتا کی شکل و صورت عورت کی شکل کی تھی جس کی آنکھ پر پٹی بندھی ہوئی، ایک میں ترازو اور دوسرے میں تلووار رکھائی گئی۔ آنکھ پر پٹی کا مطلب یہ تھا کہ عادل و منصف کو خارجی امور یعنی تو نگری

وجاہت، فقر و بے کسی وغیرہ سے نامینا ہونا چاہیے اور ان چیزوں پر نظر رکھے
 بغیر حکم دینا چاہیے اور ترازو سے مقصد یہ تھا کہ از بس ضروری ہے کہ ہر ایک انسان
 کے حق کو انصاف کی ترازو میں تولایا جائے اور تلوار سے یہ مراد بنتی کہ عدل و انصاف
 کے جاری و نافذ کرنے کے لیے سب ضرورت قوت و طاقت کا وجود لازمی ہے۔
 صنم پرستی کے گندہ تخیل سے بالاتر ہو کر ان حقائق کی سچی اور صحیح تصویر قرآن
 عزیم نے اس طرح کھینچی ہے۔

نقد اسرسلنا ذرئنا بالبنيات وانزلنا	ہم نے بلاشبہ رسولوں کو دلائل دیکر بھیجا ہے اور
معهم الكتاب والميزان ليقوم	انکے ساتھ کتاب اور عدل کی ترازو کو اتارنا کہ
الناس بالقسط وانزلنا الحديد	وہ لوگوں میں انصاف کو قائم کریں اور لہجے
فیه باس شديد ومنافع للناس	راستہ جات کو نازل کیا جس میں بہت بڑی
(رحمید)	لڑائی ہو اور لوگوں کیلئے منافع پوشیدہ ہے

مرض تخیر (جانب داری) کی ان اقسام کا علاج بھی اسباب مرض کے پیش نظر
 ان اسباب و وسائل کے ذریعہ ہی ہو سکتا ہے جو عدل کے لیے سبب اور وسیلہ بنتے ہیں وہ
 حسب ذیل ہیں

(۱) تخیر (جانب داری) کی مقاومت بہ انسان کو چاہیے کہ جب کسی معاملہ پر
 غور کرے تو خواہش نفس اور رجحان طبع سے بالاتر ہو کر یار حجان کی مقاومت پر آمادہ ہو کر
 سوچے اور پھر حکم کرے تو اس صورت میں وہ یقیناً عدل سے قریب تر ہو جائے گا اور عشق
 و محبت یا ذاتی نفع کوئی شے اس کے فیصلہ میں خارج نہ ہو سکے گی۔

(۲) وسعت نظر بہ اگر کسی مسئلہ میں فریقین کو اختلاف ہے تو ہر ایک فریق کا

فرض ہے کہ وہ وسعتِ نظر سے کام لیتے ہوئے مسئلہ کے اس پہلو پر بھی غور کرے جس کو
فرقِ ثانی اختیار کئے ہوئے ہے تاکہ محلِ نزاع متعین ہو جائے اور فیصلہ تک پہنچنے میں مدد
میلے نیز قاضی اور حاکم کا فرض ہے کہ وہ مقدمہ کا فیصلہ دینے سے قبل فریقین کے بیان
کردہ وجوہات پر وسعتِ نظر کے ساتھ غور کرے اور پھر کوئی فیصلہ صادر کرے۔

(۳) **باب و بواعث پر نظر:** حکم اور فیصلہ کا مدار خارجی اسباب کی بجائے عمل کے باعث
و اسباب کے زیر اثر ہونا چاہیے۔ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ عمل کا ظاہر بُرا نظر آتا ہے۔ حالانکہ اس
کا صہ و رایسی نیک ذات سے ہوا جو نیک اور با اخلاق ہے لیکن جب اس عمل کے باعث پر
نظر جاتی ہے تو وہ بر عمل نظر آتا ہے۔ مثلاً ایک باپ اپنے بچہ کی تربیت کی خاطر بچہ پر غضبناک
ہو تا یا درشتی کا اظہار کرتا ہے تو باپ کا یہ عمل بد اخلاقی کی روئداد میں شامل نہیں ہوگا۔

جماعتی عدل سادل جماعت وہ جماعت ہے جس کے نظم و قوانین اس قدر سہل الوصول اور
آسان ہوں کہ تمام افراد کے لیے اُن کی اپنی استعداد کے مطابق یکساں ترقی کا باعث بن سکیں
اور افراط و تفریط سے محفوظ رکھ سکیں۔

تو اس وقت تک کسی جماعت کو "عادل" نہیں کہا جاسکتا جب تک کہ اس کے ذریعہ
انسانوں کے ہر ایک گروہ کے لیے وسائل ترقی بہتات کے ساتھ میسر نہ آتے ہوں مثلاً اس
قوم میں ایک گروہ تجارت پیشہ ہے اور وہ اپنی تجارت میں ٹیلیگراف اڈا کھانا اور ریل
وغیرہ کا محتاج ہے اور ایک طلبہ کا گروہ ہے جو ہر قسم کے علوم کی تعلیم کے لیے مکاتب، مدرسے
اور ان میں نظم و انتظام، اور ہر طالب علم کے احتیاج کے مطابق علوم کا طالب ہے اور ایک
گروہ باہمی تنازعات میں دادخواہوں کا ہے اور وہ حکام، قضاة اور ایسے قوانین کا محتاج
ہے جو حقوق افراد و جماعت کی حفاظت کر سکیں اور ملزموں کو سزا دے سکیں وغیرہ وغیرہ پس اگر

قوم کا نظم و دستور ان تمام ضروریات کا کفیل اور احسن طریقہ پر محافظ و نگہبان ہے تو اس کا حق ہے کہ وہ عادل جماعت کے لقب سے معزز ہو ورنہ ظالم کہلانے کی مستحق ہوگی۔
 اور باعنی عدل میں جماعت کے ہر فرد سے یہ مطالبہ ہوتا ہے کہ وہ عدل قائم کرنے میں اپنا فرض ادا کرے اور وجود عدل کے لیے جن اعمال کی ضرورت ہے اپنی طاقت بھر انکو انجام دے مثلاً اگر کسی شہر میں شفاخانوں کی ضرورت ہے تو مقررین کا فرض ہے کہ وہ اپنی تقریر کے ذریعہ سے ان کے قیام پر توجہ دلائیں اور اخبار نویسوں کا فرض ہے کہ وہ مقالہ کے ذریعہ سے یہ خدمت انجام دیں اور شعراء کا فرض ہے کہ وہ اپنے اشعار کے وسیلہ سے اور مالداروں کا فرض ہے کہ وہ بذل مال کے ذریعہ سے یہ فرض انجام دیں اور رباب توت جاہ کا فرض ہے کہ وہ ان جیسے جائز امور کی حمایت میں اپنی قوت و جاہ کو کام میں لائیں اور بالآخر رباب حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ حکومت کی قوت تفیذ کو اس کے نفاذ کے لیے استعمال کریں۔

اور اگر کسی قوم کے افراد اپنے فرائض کی انجام دہی میں کوتاہی کرتے ہیں تو اس صورت میں ساری قوم گناہگار اور ظالم ٹھہرے گی۔ حتیٰ کہ وہ افراد بھی اس حکم کے تحت میں آجائیں گے جو اپنے فرائض کو اگرچہ صحیح طور پر انجام دے رہے ہیں مگر قوم کے دوسرے افراد کو اور فرض پر زبرد تو بیخ نہیں کرتے اور وہی مثل صادق آئے گی کہ

”چنے کے ساتھ گھن بھی پس جاتا ہے“

اس لیے ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ جماعت ایک ”عضوی جسم“ کی طرح ہے اس لیے باہمت کا اور اس کا حال کیسا ہے مثلاً اگر قلب اپنے فرض کو ٹھیک انجام دے رہا ہو مگر ”معدہ“ اپنا حق ادا نہیں کرتا، تو پھر سارا جسم بلکہ خود قلب بھی دروازہ تکلیف میں رہے گا۔

اور جبکہ حکومت ہی قومی معاملات کے قیام و نظام کی ذمہ دار ہوتی ہے تو وہ اس وقت تک "عادل" نہ کہلائے گی جب تک اپنے "فریضہ" کو بہترین طریقہ پر ادا نہ کر دے اس کا فرض یہ نہیں ہے کہ وہ اپنے دائرہ (عمال حکومت) ہی کی فلاح کی فکر کرے بلکہ اُس کا فرض تو یہ ہے کہ جس "جماعت" اور "قوم" کی وہ حکومت ہے اپنی انتہائی طاقت صرف کر کے اُس کے ہر فرد کے لیے فلاح و خیر کو حاصل کرے۔

افلاطون نے اسی حقیقت کو اپنے اس قول میں ادا کیا ہے۔

بہترین حکومت وہ ہے جو قوم کے ہر فرد کو اُس کے لائق بہترین جگہ دے اور یہ طاقت رکھتی ہو کہ ہر فرد میں اپنی امانیت کو نمایاں کر سکے اور ہر شخص کو ادا فرض و عہد کے لیے ہر طرح مدد دے اور اس قابل بنادے کہ ہر فرد کے لئے ادا فرض و عہد سہل ہو جائے۔

لہذا کوئی حکومت اُس وقت تک "عادل" نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اپنے اس فرض کو پورا نہ کر دے اور حکومت پر اس ادا فرض کی بہت بڑی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے افراد کی راہ میں رکاوٹیں نہ ڈالے اور ان کو اس کے لیے آزاد چھوڑ دے کہ وہ اپنے قومی اور ملکات اور اعمال کی ترقی کے لیے حسب استعداد جس طرح چاہیں کام کریں الا یہ کہ قومی ضرورت ہی بعض وقتی پابندیوں کی داعی ہو مگر غرض بااخلاق فرد اور جماعت کے لیے "عدلی" طفرائے امتیاز ہے اور اس کا عدم بد اخلاقی کا نشان۔

پس افراد قوم میں سے اگر کوئی حصول علم کا شوق رکھتا ہے اور جس حد تک وہ اس میں ترقی کرنا چاہتا ہے۔ اس کے لیے وہ راہ نہیں پاتا یا کوئی ناجرا اپنی تجارت میں کماحقہ اس لیے ترقی نہیں کر سکتا کہ حکومت نے اس کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کر دی

ہیں یا اسی طرح دیگر افراد قوم اپنی جائز مرصنی کے مطابق ترقی نہیں کر پاتے تو ایسی حالت میں اس "قومی حکومت" کی کسی طرح تعریف نہیں کی جاسکتی اور وہ بلاشبہ قابلِ مذمت اور بد اخلاق کہلانے کی مستحق ہے۔

عدل و مساوات اکثر ایسا ہوتا ہے کہ شراب عدل و مساوات کے شیشہ میں جھلکتی نظر آتی ہے اور یہ فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ شیشہ نے مے دو آتشہ کا رنگ اختیار کر لیا ہے یا شراب ناب ہی شیشہ کے ہمرنگ ہو رہا ہے حال عدل و مساوات دونوں لازم و ملزوم بنتے ہیں یہی وہ حقیقت تھی جس نے گزشتہ دور میں فرانس کی بیداری اور انقلاب نے اسکو اپنا شعار بنا کر یہ اعلان کیا۔

آزادی، مساوات، اخوت

یعنی تمام انسان آزاد، انسانی حقوق میں مساوی اور باہم بھائی بھائی ہیں۔

زندگی کے پاک وسائل میں سے دنیا میں تعلیم و دولت کی طرح کے بہت سے ایسے مسائل ہیں جنکی حلال روزی، پاک لباس، عمدہ رہائش، نفع بخش کتابوں کے حصول اور ریاضتِ فی و عقلی پر قدرت کے لیے سخت ضرورت ہے تو سوال یہ ہے کہ ان تمام وسائل میں سب انسان برابر ہوں یا یہ کہ سب مساوی نہ ہوں، عدل کا تعناضل کیا ہے؟

علماء اخلاق اور فلاسفہ اس سوال کے جواب میں مختلف رائے رکھتے ہیں ایک فریق مساوات کا حامی ہے اور اسی کو انصاف سمجھتا ہے اور دوسرا فریق اس کا مخالف ہے اور مساوات کو خلافِ عدل کہتا ہے اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اختصار کے ساتھ دونوں کے دلائل و براہین کا ذکر کر دیا جائے۔

عدم مساوات تسلیم | ۱۔ انسان بالطبع اپنے قومی اور ملکات میں مختلف ہیں بعض ان میں سے کرنیوالوں کے دلائل | ذکی ہیں اور بعض غبی، بعض عاقل ہیں اور بعض بیوقوف بعض قابل

ہیں اور بعض ناقابل، اندائے تعالیٰ نے ان کو اسی فرق سے پیدا کیا ہے اور اسی اختلاف کے ساتھ وہ پیدا ہوئے ہیں۔

ہذا یہ قانونِ قدرت کے خلاف ہے کہ ہم غبی مبلے دقوت اور بلید انسانوں کو زبردست اور وسیع خدمات پر قادر کر دیں اور ان کو ایسی بخشش عطا کر دیں جس سے فائدہ اٹھانے کی انہیں صلاحیت موجود نہ ہو۔ اگر ہم ایسی سخاوت برتیں گے تو اس کا غلط استعمال کریں گے اور اس کے ثمرات سے کوئی فائدہ نہ اٹھا سکیں گے بلکہ جماعتی زندگی میں تباہی کا باعث بنیں گے۔

اسی کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اگر اُن کے لیے ضروریاتِ زندگی مہیا کر دی جائیں اور ان کو اس قدر ہی مل جائے جو قابل اور ماہر انسانوں کی ضروریات سے بچ رہتا ہو تو وہ ان سب کی دنیوی فلاح کے لیے کافی ہوتا ہے اس لیے ازل سے ضروری ہے کہ ایسے افراد کو ضروریات کی کفایت کی حد تک دیا جائے اور اکتفا ضروریات کا اگر قدیم طریقہ غلام بنالینا تھا تو جدید طریقہ اجیر کو دیسیہ اجرت دینا ہے وغیرہ وغیرہ

(۲) انسانوں کا یہ اختلاف، اُن کو باہمی جدوجہد کی دعوت دیتا ہے مثلاً فقیر جب ایک مالدار کو دیکھتا ہے کہ وہ اس سے کہیں زیادہ آرام اور نفع میں ہے تو وہ کوشش کرتا ہے کہ کسی طرح ترقی کر کے میں بھی اس جیسا بن جاؤں اور جب دوسرے درجہ کی ڈگری اور سند کے حامل یہ دیکھتے ہیں کہ اعلیٰ ڈگری اور سند کے حامل ہر ایک بات میں اُن سے ممتاز رکھے جاتے ہیں تو وہ بھی اس کی سعی کریں گے کہ محنت کر کے اسی درجہ تک پہنچ جائیں تاکہ اُن ہی کی طرح فائدہ اٹھائیں۔

اور بعض آدمی جب اپنے لباس، بلند عمارات، اعلیٰ موٹر کاروں سے فائدہ اٹھاتے نظر آتے ہیں تو عیش کو شہی کا یہ طریقہ ہر نفس میں جدوجہد اور سعی کا جوش پیدا کرتا ہے اور آمادہ

کرتا ہے کہ جس طرح دوسرے اس حد تک پہنچے ہیں ہم بھی ذرائع اختیار کر کے وہاں تک پہنچ جائیں نیز یہ طریقہ ایجادات و اختراعات کی جانب مائل کرتا اور "تنازع البقار" کے میدان میں دوڑنے والوں کو ان کی سعی و عمل کی کامیابی کے لیے بہتر سے بہتر راہیں نکالنے کی ترغیب دیتا ہے۔

اس لیے یہ طریقہ بالعموم "الانسانیت" کے لیے مفید اور بہتر ہے اور اگر ہم ان تمام امور میں سب انسانوں کو برابر کر دیں تو جدوجہد کا یہ سارا سلسلہ ناپید ہو جو دو خمور کی حالت طاری ہو جائے جو عالم کی حیات کی بجائے اسکی موت کا مترادف ہے۔ حالانکہ انسان کی فطرت "متمدن انسان ہو یا وحشی" یہ ہے کہ امید ہی ان کی سعی و عمل کا بڑا سبب ہے اور زندگی میں عیش کی زندگی کی "رغبت" ہی ان کو سعی و پیہم پر بہادر بنائے رکھتی ہے۔

(۳) دنیا کا مجموعی نظام اس وقت تک قائم نہیں رہ سکتا جب تک کہ مختلف جماعتیں مختلف اعمال میں مشغول نہ ہوں مثلاً ایک جماعت کا صرف یہی کام ہو کہ وہ علوم کے کمال اور تالیف و تصنیف سے محروم صرف کھیتی اور زراعت کا کام انجام دے، اور ایک دوسری جماعت علم، فلسفہ، شاعری میں مشغول ہو اور اسی طرح انسان مختلف جماعتوں میں تقسیم رہیں۔ پس اگر یہ نہ ہو اور تمام انسان مثلاً علم میں یکساں مشغول رہیں تو زندگی کے انسانی مراحل کے سامان تک سے محروم ہو جائیں گے یا حسب مراد پوری طرح حاصل نہ کر سکیں گے اور اگر ہم تمام انسانوں کو اس پر مجبور کریں کہ وہ اپنا تھوڑا سا وقت مزدور یا تاجر یا کارگر کی حیثیت میں ضرور صرف کریں تو پھر علم کی بہتات اور مفید مباحث و معلومات کے محرومی کا ان ہی وجوہ کی بنا پر یہ کہنا صحیح ہے کہ عالم میں تفاوت اور عدم مساوات فطری ہے اور اس لیے عین مقتضائے عدل ہے۔

لیکن قانکین مساوات ان دلائل و وجوہ پر حسب ذیل اعتراضات رکھتے ہیں۔
 (۱) انسانوں کو خدائے تعالیٰ نے یکساں پیدا کیا ہے۔ رومانی خطیب "شیثرون"
 کہتا ہے۔

انسان سب برابر ہیں ایک انسان دوسرے انسان سے جتنا مشابہ اور قریب ہے
 دوسری کوئی شے ایسی نہیں ہے۔ ہم "سب" عقل بھی رکھتے ہیں اور حواس بھی
 اور اگرچہ ہم "علم" میں مختلف ہیں، مگر ہم سب میں علم حاصل کرنے کی قدرت
 برابر اور یکساں ہے۔

اور انگریز فلسفی "ہوبز" (Hobbes) کہتا ہے

قولے عقلی و جسمانی کے اعتبار سے سب انسانوں کی طبیعت یکساں اور برابر ہے
 ہم کو بعض آدمی بعض کے اعتبار سے زیادہ قوی اور زیادہ ذہین نظر آتے ہیں
 لیکن اگر ہم وسعت نظر سے کام لیں تو یہ نظر آئے گا کہ یہاں کوئی ایسا فرق موجود
 نہیں ہے جو ایک انسان کے لیے کوئی حق دیتا ہے تو دوسرے کو اس سے محروم
 کرتا ہو مثلاً ایک کمزور جسم انسان کو قدرت نے ایسی قوت دی ہے کہ صبر کے ذریعہ وہ
 "قوی" انسان کو قتل کر سکتا ہے، کیونکہ وہ مکر و فریب کے داؤں جانتا اور ایسے
 لوگوں کے مشورہ سے اس کو انجام دیتا ہے جو اس کے خیال سے آگاہ ہیں۔

چفرسن (Zeph Graden) اور اس کے پیرو بھی اسی کے مؤید ہیں وہ بھی یہی کہتے

ہیں کہ انسان سب برابر اور ایک حیثیت میں پیدا ہوئے ہیں۔

"مدعیان مساوات" کے ظاہری بیانات سے جو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک

ہر ایک انسان قابلیت اور ذہانت وغیرہ میں یکساں ہے تو اس سے یہ مقصد نہیں ہے کہ ان

میں سب یکساں ذہین اور یکساں قابل ہیں اور کسی شے میں کوئی تفاوت نہیں کیونکہ یہ دعویٰ بالکل باطل ہے اس لئے کہ اس قسم کا تفاوت تو بدیہی ہے اور شمس و قمر کی طرح عیاں اور روشن ہے چنانچہ ایک تاجر اپنے کاروبار میں کسی کو شریک یا اجیر کی طرح دخیل بناتا ہے تو جدا جدا اصلاحات کے تفاوت سے ہر ایک کا کام متعین کرتا ہے یا ایک کو اہل سمجھ کر اس کی خدمات سے لیتا ہے اور دوسرے کو رد کر دیتا ہے۔

بلکہ ان کے قول کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی فطرت میں مختلف طبقات، مثلاً ”شرفاء کا طبقہ“، ”پست اقوام کا طبقہ“، اہل دہل کا طبقہ، اور مفلسوں کا طبقہ“ میں منقسم نہیں تھے اور یہ کہ کسی انسان کو قطع نظر از ذہانت و قابلیت کسی انسان پر اس لئے ”غلبہ“ یا حکومت کا حق نہیں ہے کہ اس کی رگوں میں شاہی خون دوڑ رہا ہے اور دوسروں میں یہ امتیاز نہیں پایا جاتا، بلکہ خدائے تعالیٰ نے بدو فطرت میں سب انسانوں کو ایک ہی ”طبقت“ میں پیدا کیا ہے اور جو اپنے عمل خیر میں ”زیادہ قابل“ ہے وہی زیادہ ”فلاح“ ہے اسی طرح ان کا خیال یہ ہے کہ انسان ”حقوق انسانی“ مثلاً حق زندگی اور ”حق آزادی“ وغیرہ میں بھی یہ سب مساوی اور برابر ہیں اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر برتری حاصل نہیں ہے۔

(۲) عدم مساوات کے قائلین کی دوسری دلیل پر ان کا اعتراض یہ ہے ”گراں اعمال اور کاروبار حیات“ میں انسانوں کا جو تزاوہم اور اختلاف ہے یہ کوئی بلند اور عمدہ سبب نہیں ہے اور ”تنازع للبقا“ میں یہ صرف ”وحشی“، ”غیر تمدن“ اور ”غیر مہذب“ انسانوں کے لئے تو سبب بن سکتا ہے لیکن ”ترقی یافتہ“ اور ”مہذب“ انسانوں کی ”عملی زندگی“ کے لئے ان کا وہ پاک احساس و شعور اور ان کا عمل کے لئے عشق ہی باعث بن سکتا ہے اور اکثر ”موجدین“ و ”مخترین“ نے جو ایجادات و اکتشافات کئے ہیں ان کے اس عمل

کے لئے "تزام" اور "تنازع للبقاء" باعث و سبب نہیں بنا، بلکہ دراصل مخلوق کی منفعت اور عوام کی فلاح ان امور کی ایجاد کا باعث ہے۔

(۳) اسی طرح تیسری دلیل پر ان کا اعتراض یہ ہے کہ یہ بات "قدیم زمانہ" میں ہو تو ہو لیکن اب جبکہ نئے نئے اکتشافات سامنے ہیں اور نئی نئی ایجادات موجود ہیں مثلاً جدید آلات، بھاپ کے آلات، بجلی کے آلات، وغیرہ تو اب ہم اس قابل ہیں کہ سب انسانوں کو یکساں فائدہ پہنچائیں، اور ان آلات کے ذریعہ سے آمدنی کے اس قدر ذرائع مہیا کریں کہ ہم تمام انسانوں کے لئے بڑی سے بڑی تعلیم یکساں انتظام اور ان کی زندگی کے مختلف شعبوں میں یکساں فائدہ پہنچا سکیں۔

فیصلہ | حقیقت یہ ہے کہ ہر قسم میں "مساوات مطلقہ" ناممکن ہے، اور نہ مبنی بر انصاف ہے۔ خصوصاً جب کہ یہ معلوم ہے کہ ان مختلف الطبقات میں ————— البتہ کچھ اشیاء ایسی ہیں جن میں تمام انسانوں کا سادی ہونا معقول ہے اور یہی "عدل" ہے اور اگر ان میں "مساوات" نہ ہو تو پھر وہ "ظلم" ہے۔

(۱) قانونی مساوات، اس کا مطلب یہ ہے کہ قانون کی نظر میں غنی و فقیر، شریف و رذیل، بلند و پست، سب برابر ہوں، یعنی جو شخص بھی جرم کرے وہ بغیر کسی طبقاتی امتیاز کے "سزا" پائے نیز وضع قوانین میں بھی کوئی طبقاتی امتیاز و برتری نہ ہو، اور سب کے لئے وہ یکساں اور مساوی ہوں۔

(۲) حقوق میں مساوات۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ حق زندگی اور حق آزادی وغیرہ حقوق میں یکساںیت ہو، اور سب یکساں طور پر اس سے مستفید ہوں، یہ نہ ہو کہ ایک کو دوسرے پر ان میں سے کسی ایک حق میں بھی برتری اور امتیاز حاصل ہونے لیا ہو کہ ایک

تو اپنی رائے کو آزادی سے ظاہر کر سکے، نشر و اشاعت کر سکے یا بغیر رکاوٹ تقریر و تحریر کا حق رکھے اور دوسرا ان باتوں سے محروم ہو یا اس کے اظہار کی راہ میں رکاوٹ موجود ہو بلکہ سب برابر کے حقدار ہوں، جو حاکم کو اس سلسلہ میں حق حاصل ہو وہی پبلک کے ہر فرد کو حاصل ہو اور جو غنی کو فائدہ ہو وہی غریب کو فائدہ پہنچے۔

(۳) عہدوں اور منصبوں میں مساوات۔ اس سے یہ مراد ہے کہ ”عہدے اور مناصب“ کسی خاص جماعت کے لئے مخصوص نہ ہونے چاہئیں بلکہ جس شخص میں بھی اُن میں سے جس عہدہ یا منصب کی صلاحیت موجود ہے وہ اس کا حق ہو، اور اُن کے حصول دیگر خارجی اثرات ”مثلاً ثروت، جاہ وغیرہ“ کا قطعاً کوئی دخل نہ ہو۔

(۴) رائے دہی میں مساوات۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انتخاب کے وقت ”دوت“ یا ”رائے“ کو کسی جماعت کا حق نہ قرار دیا جائے اور کسی خاص جماعت کی اس میں قطعاً تخصیص نہ ہونی چاہئے، بلکہ ہر ایک غنی و فقیر، خاص و عام اُس میں یکساں اور برابر حقدار ہوں۔ اگرچہ خاص اس مسئلہ میں ابھی تک عقلاء مختلف ہیں اور اقوام نے ابھی تک متفق ہو کر اس کے لئے کوئی ایک طریق اختیار نہیں کیا ہے تاہم ”عدل“ یہی ہے کہ اس حق میں بھی کسی قسم کا کوئی امتیاز جائز نہ رکھا جائے، اور ہر شخص کو بلا تفریق ”رائے دہی“ کا حق ہو۔ اور اسی طرح تجارت، صنعت و حرفت اور ذرائع پیداوار میں بھی سب کو یکساں حقوق حاصل ہوں۔

عدل و رحمت اکثر اشخاص یہ کہتے سُننے جاتے ہیں ”رحمت“ انصاف سے بلند شے ہے اور مراد یہ لیتے ہیں کہ ”عمل“ بہ تقاضائے رحمت بہتر ہے بہ تقاضائے عدل سے۔

مگر یہ بات کتبہ کے طور پر صحیح نہیں ہے البتہ بعض حالات میں بر محل ثابت ہوگی

اور بعض میں بے محل۔

چنانچہ اس حقیقت کا اکتشاف حسب ذیل مثالوں سے بہ سہولت ہو سکتا ہے۔

۱) مدرسہ کا ایک ”مدرس“ اپنے درس کے کام کو ٹھیک انجام نہیں دیتا، نہ ٹھیک پڑھاتا ہے اور نہ اُس کے وجود سے طلبہ کو کوئی فائدہ ہے اس لئے یہ مسئلہ درپیش ہے کہ اُس کو برطرف کر دیا جائے، مگر وہ اس مدرسہ کا قدیم مدرس ہے بوڑھا ہو چکا ہے کثیر العیال اور نادار ہے۔ اس موقع پر کہا جاتا ہے ”رحمت بلند ہے انصاف ہے“ یعنی انصاف کا تقاضہ ہے کہ اُس کو ”برطرف“ کر دیا جائے اور رحمت چاہتی ہے کہ اُس کو ”باقی“ رکھا جائے۔

اس مقام پر بلاشبہ اداء فرض کا تقاضہ ہے کہ عدل کو رحمت پر مقدم رکھا جائے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ یہاں عدل ہی ”رحمت“ ہے اس لئے کہ ہر سال کثیر التعداد طلبہ کی تعلیم و استعداد علمی کا جو نقصان عظیم ہو رہا ہے وہ اس خاندان کے معاشی نقصان کے مقابلہ میں بدرجہا قابل ترمیم ہے نیز مدرسہ ”تعلیم گاہ“ ہے لوگوں کی معاشی کفالت کا ”ادارہ“ نہیں ہے کہ اُس کی ذاہلیت کے باوجود رزق ملتا رہے بلکہ وہ اس جگہ محنت و خدمت کا مشاہرہ پاتا ہے پس جب وہ مفوضہ خدمت سے قاصر ہو گیا تو ”حق محنت“ کا سوال بھی ختم ہو جاتا ہے البتہ وہ پنشن کا حقدار ہے یا بعض دوسرے طریقہ ہائے حسن سلوک کا مستحق۔

(۲) ریلوے گارڈ، ایک شخص کو غریب سمجھ کر اُس سے ٹکٹ کی قیمت نہیں لیتا

اور بغیر قیمت اُس کو ”پاس“ دیدیتا ہے اس لئے کہ ”رحمت انصاف سے بلند ہے“ مگر یہ طریقہ بھی غلط ہے اس لئے کہ ”پاس“ کی قیمت اُس کی ملک نہیں ہے بلکہ وہ ”کمپنی“ یا حکومت کی ملکیت ہے اور دوسرے کی ملکیت میں اجازت کے بغیر تصرف عدل کے قطعاً منافی ہے۔

پس اگر ٹارڈ یا ٹکٹ چیکر کسی پر رحم اور احسان کرنا چاہتے ہیں تو ان کو چاہئے کہ وہ
"ٹکٹ پاس کی قیمت" اپنی جیب سے ادا کرے اور نہ مفت پاس دینے پر آمادہ جماعتی انجمن
قرار پائیں گے۔

(۳) ایک چور پکڑا گیا اور اس کے قبضہ سے چوری کا مال برآمد ہو گیا تو اب اس نے
یہ دیکھ کر کہ چوری ثابت ہو گئی لوگوں سے رحم کی درخواست شروع کر دی اور رونے لگا،
لوگوں نے یہ کہہ کر "رحمت، انصاف سے بندہ ہے" سفارش کی کہ اس کو رہا کر دو تو
یہ سفارش اور اس کی دلیل بے محل ہے اس لئے کہ چور کو سزا دینا تنہا صاحب مال کا حق نہیں
ہے بلکہ پوری قوم اور عامۃ الناس کا جماعتی حق ہے جو کسی فرد کے مفاد کو دیکھ
سے مفاد نہیں ہو سکتا۔

(۴) ایک قیدی ناحق "جیل" میں محبوس ہے، تم چاہتے ہو کہ اس کو معاف کر دیا
جائے اور چھوڑ دیا جائے سفارش کرتے ہوئے کہتے ہو کہ "رحمت، انصاف سے بندہ ہے" تو
تمہاری سفارش حق مگر تمہارا یہ قول بے محل ہے اس لئے کہ اس موقع پر نہ صرف رحمت کا
بلکہ انصاف کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ اس کو رہا کر دیا جائے اور قید ظلم سے چھڑا دیا جائے کیوں کہ
یہاں رحمت اور انصاف دونوں یکساں ہیں نہ یہ کہ رحمت بلند ہے انصاف سے۔

البتہ بعض صورتیں ایسی بھی ہیں جہاں یہ کلمہ "رحمت بلند ہے انصاف سے" صحیح
اور راست آتا ہے مثلاً کسی شخص پر تمہارا اصرار ہے، لیکن وہ بوجہ عزت ادا کرنے سے
معذور ہے انصاف کا تقاضہ تو یہ تھا کہ تم اس سے اپنا حق طلب کرو اور جس طرح ممکن ہو حاصل
کر لیکن تم نے ازراہ شفقت و رحمت اس کو صاحب ثروت ہونے تک ہمت دیدی یا بالکل
معاف کر دیا تو ایسے موقع پر یہ کہنا کہ "رحمت بلند ہے انصاف سے" بالکل درست ہے

عن ابی تنادۃ قال سمعت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسناہ
وسلم یقول من انظر معسرا
او وضع عنہ النجاۃ اللہ من
کرب یوم القیمۃ (مسلم)
حضرت ابو قتادہؓ کہتے ہیں کہ میں نے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے
کہ جو شخص معسر کو تنگدست (مقو)
کو ہلکت دی یا موات کر دیا تو اللہ تعالیٰ
اسکو قیامت کو مصائب سے نجات دیگا

الحاصل یہ کلمہ اُس وقت صحیح و درست ہے کہ جب رحم کرنے والا ہی ”حق انصاف“ کا بھی مالک ہو کہ وہ اپنے حق انصاف سے نیچے اتر آئے اور رحم ”اختیار کر لے، لیکن جہاں ”حق انصاف“ دوسرے کی ملکیت ہو اُس جگہ رحمت کا استعمال ناجائز و نادرست اور کھلی ہوئی غلطی ہے۔

اقتصاد میانہ روی

الاقتصاد نصف المعیشتۃ (الحديث)، میانہ روی نصف عیش ہے
”نظر و فکر“ اور باریک بینی و دور رسی کے ساتھ اعمال کو سنوار لینے کے بعد زندگی کی مسرت و فلاح کے لئے ”اقتصاد“ اور ”میانہ روی“ سے اہم کوئی شے نہیں ہے۔ مثلاً کاشتکار، اپنے پیشہ میں جب ہی کامیاب ہے کہ کام سے پہلے اُس کے مستقبل، اور اُس کی ضروریات پر نظر کر لیتا اور اُسی کے مطابق اپنے کام کا ڈھانچہ بناتا ہے، اور ایک طالب علم جب ہی کامیاب ہو سکتا ہے کہ تعلیم سے پہلے اُس کے مستقبل کو دیکھ لے اور اس سلسلہ

میں جو امتحان و آزمائش ہوئے والی ہو اُس کے لئے ہر طرح خود کو مستعد بنائے اور جس مقصد کو اُس نے سامنے رکھا ہے اپنی زندگی کو اسی کے مناسب قالب میں ڈھال لے۔
 انسان کی مالی زندگی کا بھی یہی حال ہے کہ جب تک شروع ہی سے اسخام مینی،
 باریک نگاہی اور غور و فکر سے کام لیکر اس کا نظم ٹھیک نہ کیا جائے اُس وقت تک معیشت
 کی جانب سے انسان تباہ حال اور پریشان ہی رہتا ہے۔

کون نہیں جانتا کہ اس کا رخائے حیات میں عقلاء کو طلب مال اس لئے نہیں ہوتی کہ وہ
 ”مال“ ہے بلکہ اس لئے کہ وہ ہماری مرغوبات و ضروریات کے حصول کا ذریعہ ہے
 چنانچہ میل کہتا ہے۔

”روپیہ پیہ“ اپنی ذات سے کوئی رغبت کی چیز نہیں ہے، اور مقدار میں چلنے
 ہوتے ”پونفہ“ سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا اُس کی قدر و قیمت دراصل اُس غے
 کے اعتبار سے ہے جو ہمیں ”مرغوب“ ہے اور ہم اُس کو دے کر اُسے حاصل کرتے
 ہیں لیکن انسان کبھی اُس کو بھول جاتا ہے اور خود روپیہ پیہ کا عاشق بن جاتا اور اُس
 کو مرغوبات میں خرچ کرنے کی بجائے اُس کے جمع کرنے کا شائق ہو جاتا ہے یہی حال
 ”طانت“ اور ”شہرت“ کا ہے کہ ”ان دونوں کی محبت کا باعث وہ زبردست
 قوت ہے جو ہماری مرغوبات کے حصول میں کام آتی ہے“ اور ہماری ”مرغوبات“
 اور ان دونوں کے درمیان جو زبردست ارتباط اور تعلق ہے اس نے ان دونوں
 کو اس ”مرتبہ“ پر لا کر کھڑا کیا کہ بعض انہوں کی نگاہ میں اُس سے زیادہ دوسری کوئی
 شے مرغوب نہیں رہی۔

لے خلاصہ مذہب منقذ از میل۔

در حقیقت "مال" اپنی ذات میں نہ اچھا ہے نہ بُرا بلکہ اُس کی اچھائی اور بُرائی اس کے استعمال پر موقوف ہے، پس وہ اچھے ہاتھ میں اچھا ہے۔

نعم المال والرجل الصالح مال اچھی چیز ہے بشرطیکہ وہ مرد صالح
(الحديث) کے ہاتھ میں ہو

اور بُرے ہاتھ میں بُرا۔

بش عبد اللہ ملہم والذنانیر (الحديث) بدترین ہے وہ شخص جو روپیہ پیسہ کا غلام ہو
اس لئے ضروری ہے کہ ہم مال کے استعمال کے فن کو سیکھیں اور اس کے کسب و
ترقی کے طریقے معلوم کریں اسی بناء پر اس کا "اخلاق" کے ساتھ بھی بہت بُرا علاقہ ہے کیونکہ
بہت سے فضائل و رذائل کی بنیاد یہی مال ہے۔

پس کرم، امانت، احسان، اقتصاد، سخی، طمع، رشوت اور اسرافت یہ سب
صفات انسان کی مالی حالت ہی سے متعلق ہوتے ہیں بلکہ بعض مرتبہ مال کی عدم موجودگی
ہی بعض فضائل یا رذائل کا باعث بن جاتی ہے، مثلاً بعض اوقات "مقروض" جھوٹ بولنے
پر مجبور ہو جاتا ہے اور قرضوں کا بار اُس کو قرضخواہ کے سامنے حیلہ اور بہانہ تراشنے کی انت
نی ترکیبیں بنا دیتا ہے تاکہ قرضخواہ اپنے مطالبہ میں تاخیر سے کام لے، یا مثلاً با اوقات فقر و
محتاجی، طرح طرح کے جرائم کا باعث اور آزادی کے لئے دشمن بن جاتے ہیں اور ایسا ہی
اس کے برعکس صورتوں میں سمجھئے۔

اور روپیہ پیسہ کی پس اندازی انسان کے نفس میں ایک ایسی قوت پیدا کر دیتی ہے
کہ کسی طرح وہ ذلت و رسوائی کو برداشت نہیں کرتا اس لئے "میانہ روی" اخلاق کی مضبوطی کا
سبب اور حقوق کے مطالبات کی بہتات کا باعث ہے،

لہذا یہ "حق صریح" ہے کہ تدبیر مال اور "حسن تصرف" کو اخلاقِ فاضلہ کی بنیادوں میں سے اہم بنیاد قرار دیا جائے۔ اسی لئے ماہرین نے "تدبیر مال" اور "ترقیِ ثروت" وغیرہ مالیات سے متعلق مضامین پر بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں مگر یہاں مالیات کے متعلق صرف اس ہی پہلو سے بحث کی جانی چاہئے جو اخلاقی مباحث سے وابستہ ہے۔

ہر ایک انسان کو اپنی زندگی میں خطرات و مصائب کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے خواہ وہ امراض کی آفت ہو، آگ لگنے کی مصیبت ہو یا معزولی عہدہ کی آفت ہو وغیرہ وغیرہ لہذا از بس ضروری ہے کہ ہم اپنی "پونجی" میں سے کچھ پس انداز کرنے رہیں تاکہ ضرورت کے وقت کام آئے، اور اس کی وجہ سے ہم اپنے نفس کو قرض کی مصیبت یا ذلت و رسوائی سے محفوظ رکھ سکیں، نیز ان اعلیٰ مقاصد کے کام آئے جو انسان کی اپنی ذاتی غرض بلکہ زندگی سے بھی زیادہ عزیز ہوتے ہیں۔

ان بات کے پیش نظر صرف مال کے لئے حسب ذیل اصولوں کی رعایت از بس

ضروری ہے۔

۱۔ پہلا اہم فریضہ ہے کہ صرف مال اور پس انداز کے درمیان موازنہ کے وقت "ضروری حاجت" کو "فاضل حاجت" پر مقدم رکھا جائے، اس لئے یہ صحیح بات نہ ہوگی کہ ہم اور ہمارے اہل و عیال کو طعام و لباس کے محتاج ہوں یا اس ہمہ ہم "دعوتِ شادی" ضرور کریں کیونکہ جس طرح کمرہ کی ضروریات مہیا ہونے سے پہلے ہم کمرہ نہیں سجاتے، اسی طرح پیسہ پاس نہ ہونے یا ضروریات روزمرہ سے فاضل نہ ہونے کی صورت میں جشنِ شادی کیوں کریں؟

۲۔ سخت نازیبا ہے کہ جو چیز ہم کو فائدہ پہنچائے بلکہ نقصان رساں ہو ہم اس پر کچھ

بھی خرچ کریں، پس سگرٹ پینا، حق پینا اور نشہ کی چیزیں استعمال کرنا ہماری صحت کے لئے

ایسی مصرت میں کہ بڑھاپے کی زندگی کے لئے ہم کو ان کی تمام مصرتیں آج بھی محسوس ہوتی ہیں اور اس وقت کی لذت کے مقابلہ میں اس وقت کی تکلیف بہت زیادہ مصیبت کا باعث بنتی ہے (۳) ایسی چیز کا "اندوختہ" نا درست ہے کہ وہ ہم کو تو فائدہ مند ہو، لیکن دوسروں کے حق میں بہت زیادہ مصرت رساں ہو، پس اگر کوئی شے ایک شہر میں کم رہ جائے جیسے پٹرول یا گیسوں وغیرہ تو یہ جائز نہیں کہ ہم اپنی ضروری حاجت سے زیادہ ان کی خرید کریں خواہ ہماری مالی حالت زیادہ خریداری کے لئے موقعہ کیوں نہ ہم پہنچاتی ہو اس لئے کہ نفع ذاتی کی خاطر اندوختہ کرنا افراد قوم اور عامۃ الناس کی محرومی اور ناقابل برداشت گرائی کا باعث ہو جائیگا۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ علیہ وسلم کا ارشاد
 وسلم المحتکر ملعون ہے کہ احتکار کرنے والا غلہ یا جنس روک کر
 (بخاری) دہنگائی کا سبب بننے والا ملعون ہے

(۴) ہر شخص کا فرض ہے کہ اپنی "آمدنی" اور "خرچ" کو گہری نظر سے دیکھے اور اپنے نفس کو ہرگز اس کا موقع نہ دے کہ وہ آمدنی سے زیادہ خرچ کا غر ہو ورنہ وہ مجبور ہوگا کہ دوسروں کی آمدنی پر اپنی زندگی کی گاڑی چلائے اور اگر مسلسل یہی راہ چلتا رہے گا تو وہ فرض کے بار میں دب کر بے بس دے کس ہو جائیگا اور پھر اس مصیبت سے نجات نامکن ہو جائے گی بلکہ خصوصی حالات کو چھوڑ کر عام حالات میں یہ طرز عمل بھی صحیح نہیں ہے کہ خرچ اور آمدنی برابر رہیں بلکہ از بس ضروری ہے کہ ہمیشہ آمدنی میں سے کچھ پس انداز ہوتا رہے تاکہ وقت پر کام آئے اور دوسروں کے سامنے دست سوال دراز کرنے کی نوبت نہ آئے۔

سچ پوچھئے تو اقتصاد محمود کا مطالبہ یہ ہے کہ انسان کی زندگی فضول خرچی اور تنگ مالی کے درمیان رہنی چاہئے، پس جو سرمایہ دار اپنی دولت میں سے مفاد عامہ مثلاً شفاخانوں

اور مدرسوں وغیرہ میں خرچ نہیں کرتے اور وہ مال کو پوری محبت و دلی عشق کے ساتھ جمع رکھتے ہیں، اور اُس کے جمع ہونے سے خوش اور خرچ ہونے سے رنجیدہ ہوتے ہیں، وہ بخل میں اُن کو ”میانہ رو“ نہیں کہہ سکتے۔

بخل

وَتَحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا (رد الفجر) تم مال کو بڑے عشق اور دلبہاؤ محبت کیساتھ

الْكُزْكُزَى مِنَ النَّارِ (الحديث) (اداء حقوق سے محروم) خزانہ جہنم کا دار ہے

کیونکہ یہ اقتصاد سے آگے بخل اور بخوسی تک پہنچ گئے، اور انہوں نے مال کے جمع کرنے کو ”مقصد“ بنالیا، حالانکہ یہ فرد اور قوم کی فلاح و بہبود کا نقطہ ایک ذریعہ ہے اسی طرح انباء قوم میں ”اسراف“ کی عادت بھی ”قوم کی تباہی و بربادی“ کا باعث ہے خصوصاً غیر مفید اور منشی اشیاء پر صرف کرنے سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں وہ ہر عاقل کے لئے باعثِ صدمہ و عبرت ہیں پس اگر یہ مال جو ان خرافات پر خرچ ہوا ہے فائدہ مند امور پر خرچ کیا جائے تو کس قدر عظیم فائدے حاصل ہوں اور صاحبِ مال کی زندگی بھی صد ہزار عزت سے مزین جائے۔

اور اس مصرت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ جو مال ان خرافات پر خرچ ہو رہا ہے وہ بیشتر قوم کے ان غریبوں کی جیب سے نکل کر جاتا ہے جو ضروریاتِ زندگی میں ہر طرح کا جہم و ہنہ ہیں اور اس پر طرہ یہ کہ جب منشیات کا استعمال زیادہ ہونے لگتا ہے تو قوم میں امراض اور اموات کی بھی کثرت ہو جاتی ہے، اور ان سب باتوں کا نتیجہ قوم کے عظیم الشان خسارہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

قرض اور قمار کے نقصانات | شاید یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ انسان کے ”مالی شعبہ“ میں

”قرض“ اور ”جوئے“ سے زیادہ نقصان دہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے قرض کی سب سے بڑی مصرت تو یہ ہے کہ انسان کی آبرو اور عزت ہر وقت خطرہ میں رہتی ہے اور زندگی

کی فلاح و مسترت اور اس کا اطمینان جاتا رہتا ہے۔

اس کے علاوہ اور بھی اس کی بہت سی مضرتیں ہیں، مثلاً

(۱) فکر اور دل کی پریشانی و دونوں قرض کے ساتھ ساتھ آتے ہیں اس لئے تندرستی پر بھی برا اثر پڑتا ہے۔

(۲) کنبہ میں جو افراد اس سے بری ہیں وہ بھی اس سے متاثر ہوتے بغیر نہیں رہ سکتے

(۳) مقروض ہونا کبھی قرض دینے والے کی زندگی تک کو تباہ کر دیتا ہے مثلاً مقروض

نے کسی تاجر سے معقول رقم قرض لی اور کچھ دن بعد دیوالیہ ہو گیا تو تاجر کی تجارتی زندگی کو بھی تباہ کر دے گا۔

(۴) اگر قرض خواہوں کا ہجوم ہو اور مقروض ہانق تنگ، تو بے اوقات یہ کیفیت مقروض

کو خیانت، جھوٹ، رشوت دہی وغیرہ جیسے مذموم اعمال پر مجبور کر دیتی ہے۔

اسرائل اور بے جا صرت کے علاوہ کبھی بعض قدرتی حوادث بھی قرض کا محرک بن

جاتے ہیں، مثلاً مرض، یا ملازمت و عہدہ سے برطرفی، وغیرہ اگرچہ اسباب قرض میں سے یہ

”اہم سبب“ ہیں اور انسان کی طاقت سے باہر تاہم ”صاحب قرض“ ان حالات میں بھی

”ملامت“ سے بری نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ اگر اس کو یہ مقدرت تھی کہ ”وسعت“ کے

زمانہ میں وہ آج کے لئے پس انداز کر سکتا تھا تو کیوں اس نے ایسا نہیں کیا۔

لیکن عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ جو وجہ قرض کے لئے آج باعث بنی ہے اگر اس ”وجہ“

کا انسداد کرنا چاہتے تو کر سکتے تھے مگر ایسا نہیں کیا گیا مثلاً خرچ کرتے وقت قطعاً اس کی پرواہ

نہیں کی کہ آمدنی اور خرچ کے درمیان کیا تناسب ہے اور بے حساب خرچ کرتے رہے اور اگر

کچھ خریدا تو یہ بھی اندازہ نہیں لگا یا کہ قوت خرید اس خریداری کی مشمل ہو سکے گی یا نہیں۔

البتہ جب حساب چکانے کا وقت آیا تب معلوم ہوا کہ زیر بار قرض ہو گئے ہیں اور اس سے رہائی دشوار ہے

اور اسی قبیل سے بے جا رقابت، اور خوش عیشی ہے یہ بھی انسان کو اکثر مقروض بنا دیتی ہے، زمانہ کے حالات پر نظر ڈالئے آپ کو اصحاب ثروت و نعمت ہر وقت اسی فکر میں نظر آئیں گے کہ چاہے اقتصادی طاقت نہ ہو مگر ہر قسم کی نعمت ضرور مہیا ہونی چاہئے اور ہمہ وقت اسی لالچ میں دیکھے جائیں گے کہ زندگی کے ہر ایک مرحلہ میں لذت و نعمت فراوان اور ہر طریقہ سے سرور و کیفیت حاصل ہو۔

در اصل اُن کا جذبہ غیر معتدل اور بے قید خواہش اُن کو مجبور کر دیتے ہیں کہ وہ ضبط نفس سے کام لیں اور آخر کار مقروض ہو کر بے بس ہو جاتے اور تباہی کے کنارے لگ جاتے ہیں۔

اس لئے انہیں ضروری ہے کہ ہم خود کو اس کا عادی بنائیں کہ لذتوں اور نعمتوں کے حصول میں اسراف اور فضول خرچی نہ برتیں اور عیش میں توسط اور میانہ روی کو پسندیدہ سمجھیں۔

والنفس مراغبۃ اذا سوغتہما واذا شرد الى قلیل تقنع

نفس کی خواہشات اگر بڑھانا چاہو تو بڑھتی جائیں گی اور اگر اس کو تھوڑی کا عادی بناؤ گے تو وہ قناعت پر راضی ہو جائے گا۔

اسی طرح کبھی تکبر و شیخی اور حیثیت سے زیادہ ٹائٹل کا شوق انسان کو قرض پر آمادہ کر دیتے ہیں اور یہ ایک قسم کا علی جمہونٹ ہے جس سے بچنا ہمارا اولین فرض ہے۔

جوا "قمار" یوں تو علم اخلاق کی نگاہ میں بہت بُرا گناہ ہے اور بہت سی بد اخلاقیوں کا پیش خیمہ بلکہ منشاء و مولد مگر انجام کار یہ بھی قرض کے لئے اہم سبب بن جاتا اور مقروض کو قعرِ جنہم میں گرا کر رہتا ہے "قمار" اور "جوا" کے نقصانات اور مصرتوں کے لئے اُن مشاہدات اور تجربات کے علاوہ کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں ہے جو صبح سے شام تک ہمارے سامنے ہیں کہ اس کی بد دولت ہزاروں آباد مکان تباہ و برباد ہزاروں متمول خاندان پیسہ پیسہ کو محتاج، ہو گئے اور بڑے بڑے ذی وجاہت لوگوں کی عزت و آبرو خاک میں مل گئی اور اس پر طرہ یہ کہ قمار بازوں کی "عملی زندگی" اس درجہ تباہ و برباد ہو جاتی ہے کہ پھر وہ کسی کام کو حسن دخیلی کے ساتھ کرنے کے قابل نہیں رہتے۔

اور جو شخص اس اُمید میں رہتا ہے کہ اس کو ایک "کھیل" سے بے شمار دولت حاصل ہو جائے، اور وہ اُس تکلیف، اور محنت شاقہ سے گھبراتا ہے جو صحیح اصول کے ذریعہ تجارت میں برداشت کر کے قلیل نفع پیدا کیا جاتا ہے، تو اُس کو یہ سوچنا چاہئے کہ "جوئے کی یہ دولت" دوسرے چند انسانوں کو "برباد" کر کے حاصل ہوتی ہے، اور جماعت کی ہلاکت پر وہ اپنی تعمیر کرتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ "مذہب" نے اس طریقہ کو سخت ناپسند کیا، اور اس پر نفرت ظاہر کی ہے اور بد اخلاقی کا منبع قرار دیا ہے اور اسی لئے اس قسم کے "کاروبار کو" حلال یا جائز نہیں رکھا، کیونکہ ایک "اجیر" (مزدور) اپنے کام کی اس لئے "اجرت" لیتا ہے کہ وہ اس کے عوض میں "موتیر" (کام لینے والے) کو اپنی "محنت" سے فائدہ پہنچاتا ہے اور بیع کرنے والا "خریدار" کو نقد کے عوض "چیز" دیتا ہے اور اسی طرح ان دونوں کے درمیان "لینا دینا" ہوتا ہے، لیکن "جوا" اور "قمار" میں ایک شخص کو خالص نقصان پہنچا کر دوسرے

کو نفع پہنچتا ہے اور جس قدر ایک کا نقصان ہوتا ہے، اُسی قدر دوسرے کو نفع حاصل ہوتا ہے چنانچہ تمہارا باز کی یہ سعی ہوتی ہے کہ دوسرے کو تباہ و برباد کر کے اپنی جیبیں پُر کرے اس سے جو اخلاقی نقصان پہنچتا اور جماعتی نظام تباہ و برباد ہوتا ہے وہ محتاج بیان نہیں۔

اس بناء پر قرآن عزیمے میں اس کی حرمت کا جو قانون ہے اس میں اس عمل خبیث

کو کار شیطان بتایا گیا ہے

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ بلاشبہ شراب اور جوا، اور بہت اور
وَالْأَسْخَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ پائے یہ سب گندہ، کار شیطان میں سے
فَلْتَحْتَسِبُوا (مائدہ) ہیں سو محکوم چاہئے کہ اسکے پاس تک نہ پہنچو

وقت کی حفاظت

”وقت“ مال ہی کی طرح ”پونجی“ ہے اس لئے مال کی طرح اس میں بھی ”میانمدی“

اور ”بیر استعمال“ ضروری مسئلہ ہے، اور مال کو تو ”جمع“ اور ”ذخیرہ“ کر سکتے ہیں لیکن ”وقت“ اور ”زمانہ“ کے لئے یہ بھی ممکن نہیں۔

زمانہ اور وقت کی قدر و قیمت کسی طرح بیش قیمت مال سے کم نہیں ہے بلکہ اس سے

بھی زیادہ۔ اس لئے دونوں کی قدر و قیمت کا راز اُس کا بر محل خرچ اور اچھے استعمال پر موقوف ہے، پس وہ بخیل جو اپنے مال کو ”قوت لاموت“ سے زیادہ خرچ نہیں کرتا دراصل ”نفیر“ ہے یا اُس جیسا ہے جس کے پاس ”کھوٹی پونجی“ ہو اسی طرح جو شخص اپنے وقت کو اپنی اور اپنی جماعت کی ”سعادت و ہیود“ میں خرچ نہ کرے اُس کی عمر بھی ایک ”کھوٹی پونجی“ ہے

بلاشبہ ہم ایک محدود زندگی رکھتے ہیں، یل و بہار کا یہ چکر ایک خاص نظم سے جاری ہے اور ایک کا دوسرے سے ٹکرا جانا ناممکن ہے پھر زندگی بھی چند حصوں پر تقسیم ہے۔ بچپن، جوانی، ادھیر، بڑھاپا اور ہر حصہ اپنا خاص عمل رکھتا ہے جو دوسرے حصہ میں غیر مناسب ہے، یا شکل و ممال، جیسا کہ بے وقت زراعت نہیں ہو سکتی، یا غیر مفید ثابت ہوتی ہے نیز ان مراحل کے ساتھ خود زندگی ہی چند روزہ ہے اور جب موت کا وقت آجائے گا تو پھر اس سے مفکر کہاں؟۔

”گیا دقت بچہ باقذآنا نہیں۔“

بچپن گیا تو اب کہاں؟ جوانی ختم ہوئی تو بہار گئی، بڑھاپا آیا تو پیام موت آیا۔ غرض عمر عزیز بہت ہی محدود دشت ہے اور اس میں کمی زیادتی ممکن نہیں اور اس کی قدر و قیمت حسن استعمال پر موقوف، تو از بس ضروری ہے کہ ہم اس کی پوری طرح حفاظت کریں اور اس کو بہتر سے بہتر طریقہ پر استعمال کریں۔

اور ”دقت کی حفاظت“ اور اس سے نفع کی صورت، ایک طریقہ کے سوا اور کسی طرح ممکن نہیں۔ اردوہ پہ کہ زندگی کا مقصد وحید صرت ”پسندیدہ اخلاق“ ہوں اور پھر اس کے لئے زندگی کے تمام وقت کو مصروف کر دیا جائے۔ اس لئے کہ انسان کے ضیاع دقت کے دو اسباب ہوتے ہیں ایک یہ کہ انسان کی کوئی غرض و عایت ہی نہ ہو جس کے لئے وہ سعی کرے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ارشاد گرامی ہے۔

میں اس بات کو بہت سیوہ سمجھتا ہوں کہ تم میں سے کوئی لامعنی زندگی بسر کرے

نہ دنیا کے لئے کوئی عمل کرے نہ آخرت کے لئے

لہذا اس پڑھنے والے کا دقت کس قدر شائع ہے جو ہاتھ میں تو کتاب لیے ہوئے

ہے اور اُس کے سامنے کوئی مبین غرض نہیں ہے، مثلاً کوئی "خاص موضوع" یا کسی خاص مسئلہ کی تحقیق" اور اُس آدمی کو کس قدر تکلیف ہوتی ہے جو چل رہا ہے اور نہیں جانتا کہ اُس کے سفر کی غرض و غایت کیا ہے؟ کبھی ایک سڑک سے دوسری سڑک پر چل نکلا اور کبھی ایک دکان سے دوسری دکان کی طرف رخ کر دیا۔

اور اگر انسان کے سامنے غایت و غرض متعین ہوتی ہے تو وہ تھوڑے سے وقت میں زیادہ سے زیادہ کام کر لیتا ہے اور یہ غایت اُس کو سیدھی راہ پر لگا دیتی ہے۔

غرض و غایت کے تعین کے بعد اگر حصولِ غرض کے لئے اُس کے سامنے متعدد امور ایک دوسرے کے مقابل بن کر سامنے آجائیں تو انسان کا فرض ہے کہ اُن امور کا انتخاب کرے جو غرض کے لئے مفید ہوں اور غیر مفید کو ترک کر دے۔

اور جو لوگ اپنی غرض کو متعین نہیں کرتے تو اُن پر "وقت" اس طرح گزر جاتا ہے جس طرح "اینٹ پتھر" پر اور ایسے اشخاص سے کوئی بہتر کام یا عظیم الشان کام شاید ہی انجام پاتا ہو۔ بے مقصد انسان کی مثال اس کشتی کی سی ہے جو بغیر کسی سبب کے موجوں میں تھپیرے کھاتی پھرتی ہے۔

اور یہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ جو کثیر الاشغال ہوتے ہیں اُن کے وقت میں کبھی وسعت و برکت ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن کے سامنے مقصد ہوتا ہے اور وہ اپنے وقت کو تردد و انتشار میں نہیں گزارتے، اور وہ محل اور موقعہ کے ہاتھوں میں گنبد کی طرح نہیں ہوتے کہ جس طرح وہ چاہیں اُن کے ساتھ کھیل میں ملے وہ اپنے لئے خود اسباب و مواقع پیدا کرنے، اور اپنی زندگی کی اغراض کے مطابق اُن میں جس طرح چاہتے ہیں تصرف کرنے ہیں۔

انسان کے ضیاع و فساد کی دوسری شکل یہ ہے کہ اُس کے سامنے غرض و غایت

تو معین ہے لیکن وہ اس مقصد کے حق میں مخلص اور سچا نہیں ہے اس لئے نہ تو اس تک پہنچنے کے لئے ٹھیک جدوجہد کرتا ہے اور نہ ایسے کام کو انجام دیتا ہے جو اس کے مقصد کے مطابق ہوں غرض کا متعین نہ ہونا اور مقصد کے حق میں مخلص نہ ہونا، یہی وہ چور ہے جو وقت کی چوری کرتے، اور اس کے فائدہ کو برباد کرتے ہیں۔ اور ان دونوں دشمنوں کے دھوکے سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں وہ "فرض منصبی میں تاخیر، عمل کے لئے جو محدود وقت ہے اس کی حفاظت سے بے پردہی، اور یہ ہم جدوجہد سے بیزار ہیں اس لئے اس ضروری ہے کہ تعین مقصد کے بعد چند منٹ بھی ضائع نہ ہونے دے ورنہ اس سے دو نیچے ظاہر ہوں گے۔ یا تو کام میں جلد بازی کرنا پڑے گی اور سوچ بچار کو چھوڑنا پڑے گا تا کہ ضائع شدہ وقت کی تلافی ہو سکے اور یا پھر ان اوقات پر "جو کہ دوسرے فرائض کے لئے مقرر ہیں" دست درازی کرنی ہوگی اور یہ دونوں باتیں مضرت رساں ہیں۔

اس ضمن میں کسی کام کو اس کے اپنے وقت سے ٹال کر کرنا بھی آجاتا ہے، پس مالا ہوا کام ادا تو ہوتا ہی نہیں، اور اگر ہوتا بھی ہے تو اس عمرگی اور استواری کے ساتھ نہیں ہوتا جس طرح کہ اپنے وقت کے اندر ہو سکتا تھا۔

وقت کی حفاظت کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ انسان مسلسل کام میں ہی مصروف رہے اور کسی وقت آرام نہ حاصل کرے بلکہ مطالبہ یہ ہے کہ راحت و فراغت کے وقت کو اس طرح استعمال کیا جائے کہ وہ عملی جدوجہد کے لئے زیادہ قوی اور تازہ بنا دے۔ پس اگر راحت و فراغت کے وقت کو سستی اور کاہلی میں صرف کر دیا جائے تو اس طرح ہم اس وقت سے نہ کوئی فائدہ اٹھا سکتے ہیں، اور نہ عمل میں ہم کو اس سے کوئی فائدہ پہنچ سکتا ہے، اس کے برعکس اگر اس وقت کو جائز نفسریج اور ورزشی دھڑ دھوپ یا چلنے کی مشق میں صرف

کیا جلسے تو بلاشبہ یہ ہمارے عمل کی زندگی میں فائدہ مند ثابت ہوگا، اور اس ذریعہ سے ہم ایسی قوت و طاقت حاصل کر لیں گے کہ اس سے اپنی غایت و غرض کے لئے خدمت لے سکیں اور اسی کو "وقت کا تحفظ" اور "وقت کا اقتصاد" کہتے ہیں۔

زمانہ اور وقت انسان کے لئے ایک حبسِ خام کی طرح ہے جس طرح خام لکڑی "بڑھتی" کے ہاتھ میں یا خام لوہا "لوہار" کے ہاتھ میں! اب کاریگر مختار ہے کہ اپنی جدوجہد کے ساتھ لکڑی اور لوہے سے "عمدہ اشیاء" تیار کرے یا ان کو بیکار چھوڑ کر برباد کر دے۔

اور اس اصول پر "زندگی کی قیمت" پہچاننا لوازماتِ ثابت سے ہے "ہمارا غرض" ہے کہ اپنے اوقات کو صرف ان ہی امور میں خرچ کریں جو مقاصد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہوں وقت سے فائدہ اٹھانے میں جو شے "غرض و غایت کے نعتین کے بعد دوسرے" دے سکتی ہے "وہ حسب ذیل دو باتوں کا صحیح علم ہے۔

(۱) عمل کو کس طرح شروع کیا جائے؟

(۲) اور کس طرح مصروف رہا جائے کہ عمل کی تکمیل ہو جائے۔

انسان کے لئے یہ غور و فکر کہ وہ عمل کی ابتداء کس طرح کرے غالباً سب سے دشوار بات ہے اس لئے وقت کا اکثر حصہ اسی مرحلہ کی نظر ہو جاتا ہے ایک طالب علم ہی کو دیکھتے کہ جب وہ اپنے اسباق کا دور کرنا چاہتا ہے تو وہ بڑی فکر میں پڑ جاتا ہے کہ ابتداء کس سے ہو سوچ کر ریاضی کو شروع کرتا ہے مگر مشکل مضمون سمجھ کر طبیعت فیصدہ کرتی ہے کہ پہلے جغرافیہ کو ہی کیوں نہ زیر مطالعہ لائے کہ وہ ریاضی سے سہل ہے اسی طرح تیسرے مضمون کی جانب تو بہ مبذول ہو جاتی ہے اور وقت کا معقول حصہ اسی انتخاب کی نذر ہو جاتا ہے۔

اصل یہ ہے کہ ہر کام کی ابتداء اس لئے دشوار ہوتی ہے کہ طبیعت اور عادت

ابھی اس سے مانوس نہیں ہے اور انسان آرام و زندگی سے محنت طلب عمل کی جانب منتقل ہوتا ہے تو جو شخص بھی ان دو سوالوں کا جس قدر محبت سے حل کر لیتا ہے اسی قدر وہ اپنے وقت سے زیادہ فائدہ اٹھاتا ہے۔

پہلی بات کا علاج | پہلے سوال کا حل یا پہلی مشکل کا علاج یہ ہے کہ ادل غور و فکر کے بعد یہ فیصلہ کرے کہ زیر تجویز امور میں سے کون امر لائق ترجیح ہے اور اسی طرح اُن کے درمیان ترتیب قائم کرے ازاں بعد عمل کے لئے عزم را سخ کرتے ہوئے اضطراب و تردد کو بے معنی بنا دے حتیٰ کہ کوئی مشکل اور دشواری اس عزم کے لئے حائل نہ ہو سکے۔

اس سلسلہ میں زندگی کا پہلا مرحلہ ضرور کچھ وقت لے گا لیکن یہ طریق کار زندگی کے بقیہ مراحل میں وقت کی بچت کے لئے زیادہ سے زیادہ معاون ثابت ہوگا۔

اگر ترجیح اور ترتیب کے بعد عمل برآمدگی کے مرحلہ پر پہنچ کر نفس کو بھنگی اور عزم را سخ سے متصف اور مشکلات کی مقاومت میں جری نہ پائے تو انسان کا اندر صحت ہے کہ وہ ایسی کتابوں کا مطالعہ کرے جو اس کو عمل پر بہادر بناتی اور سعی عمل پر مزد میدان بننے کی ترغیب دیتی ہوں، ایسے اشعار کو پڑھے جو جدوجہد زندگی پر براہِ گنہگار کرتے اور قلب میں انبساط و نشاط پیدا کر کے عمل پر شجاع بنانے ہوں ایسی بہادر اور نمایاں ہستیوں کی تاریخ پیش نظر لائے جن کی سعی عمل اور جدوجہد نے دشواریوں کے کوہِ عظیم کو مہٹا کر کاٹ ڈالا، انتخاب مائے ہوں اور جن کی زندگیوں کمالات کا مرکز ثابت ہوئی ہوں اور باکم از کم فکر و نظر کے ذریعہ ذہن میں ایسا نقشہ کھینچے جو سستی اور بزدلی کے نتائج پر اور ہمت و شجاعت اور عزمِ مصمم کے نتائج نیک کو پیش کر کے نفس کو جری بنا دے۔

انسان کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ جب کسی کام کو شروع کرے تو پوری توجہ اور

انہماک سے اُس کو انجام دے، اور شور و ہنگاموں کے مقامات سے دور ایسی جگہ رہے
جہاں ایسے مناظر نہ ہوں جو اُس کے کام سے بے پرواہ کر دیں، اور نہ ایسی دلچسپیاں ہوں جو
اُس کے عمل میں رکاوٹ کا باعث بنیں۔

دوسری بات کا علاج | اس طرح کسی مقصد کو شروع کرنے سے کامیابی کی پہلی منزل
پوری ہو جاتی اور اب دوسری منزل سامنے آ جاتی ہے یعنی تکمیل کا۔ کس طرح ہو؟ تو
اُس کے لئے بہتر علاج یہی ہے کہ انسان انتخاب کار کو ضروری خیال کرے یعنی ایسے کام کی
بنیاد ڈالے جو اس کے قلبی رجحانات اور نفس کے امیال و عواطف سے مطابقت اور اُس
کی استعداد رکھتا ہو، اور اس کو بروئے کار لانے کو سودمند سمجھتا ہو بلکہ ناکامی، طلال طبع،
بلکہ ہمت شکنی کا سبب بشیر غلط انتخاب ہی ہوتا ہے۔

پس اگر مسطورہ بالا طریق کار کو پیش نظر رکھا جائے تو انسان میں اس کام کی انجام دہی
کے لئے ہمت بلند اور عزم رفیع پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً ایک طالب علم، ایک طالب فن
اور ایک طالب حرفہ کی فطری مناسبت کے خلاف علم، فن اور حرفہ کا انتخاب
کیا جائے تو پہلی مشکل بحال کتنا کچھ ہی کیوں نہ کر لیا جائے اس میں عمل کے لئے بلند عزم و رفیع
ہمت نہیں پیدا ہو سکتی اور کامیابی تک پہنچنا ناممکن نہیں تو دشوار تر ضرور ہو جائے گا اور
وقت عزیز کا وہ بہت سا قیمتی حصہ ضائع ہو جائے گا جو انتخابِ عمل کی صحیح حیثیت میں بلاشبہ
رہتا اور زندگی کے اہم کاموں میں کار آمد بنتا۔

فراغت کے اوقات | اپنے خالی اور فارغ وقت کا عمدہ استعمال بھی زندگی کے
اُن اہم مسائل میں سے ہے جس کی طرف توجہ اور فکر و غور کی ضرورت ہے، اس لئے کہ
اس عدم توجہ کی بناء پر ہماری عمر کا اکثر حصہ یوں ہی برباد ہو جاتا ہے، اور ہم کو یہ نہیں

معلوم ہوتا کہ فراغت کے اوقات کو کس طرح گذاریں۔

لڑکے عموماً اس وقت کو ”گلی کوچوں“ اور ”بازاروں“ میں گھوم پھر کر گزار دیتے ہیں جو ان اور بوڑھے قہوہ، یا چاء نوشی کے اُن مقامات میں گزار دیتے ہیں جہاں نہ عساف ہوا کا گذر، نہ خوشگوار منظر، اور نہ کوئی بدنی یا عقلی ورزش کا سامان میسر، اُن کا بہت زیادہ وقت لاٹائل باتوں اور غیر مفید کھیلوں میں ختم ہو جاتا ہے گویا اس طرح ”وقت کو برباد کرنا مقصود ہوتا ہے، حالانکہ کام کے اوقات پر اس کا بہت بُرا اثر پڑتا ہے، اس لیے کہ جو شخص اپنی تفریح کی زندگی سے نا آشنا ہے وہ کام کی زندگی سے بھی بے بہرہ ہی رہتا ہے۔

یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اس ”بربادی اوقات“ کا سب سے بڑا سبب غالباً ”قوم“ اور ”حکومت“ کا عدم تعاون، اور غفلت ہے کہ انھوں نے نہ اخلاقی مجالس کا انتظام کر رکھا ہے اور مختلف ”محلوں“ میں جسمانی ورزشوں کے لئے مجلسیں قائم کی ہیں جن میں وہ اخلاقی اور جائز تفریحی مشاغل جاری رکھ سکیں، اس لیے اُن کے سامنے ”شرک“ اور ”قہوہ خانہ“ کے علاوہ دوسرا کوئی منظر ہی نہیں ہے۔

”حکومت“ اور ”قوم“ کا بہت بُرا فرض ہے کہ وہ افراد قوم کے لئے ”اخلاقی مجالس“ باغات اور پارک، ”مکاتب و مدارس“ اور ”لائبریریاں“ ہر محلہ اور ہر ”قبیلہ“ میں قائم کرے۔

یہ بات کبھی نہ ساموش نہ کرنی چاہئے کہ ”قوم“ میں جہالت، اور صحیح تربیت کا فقدان، اُس کے ذوق کو خراب اور تباہ کر دیا کرتے ہیں، اور یہی سبب ہے کہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ ایک ”محلہ“ یا ”شہر“ میں قہوہ خانہ، باغ، پارک، لائبریری، تفریح گاہ، سب موجود ہیں مگر اس کے باوجود صرف ”قہوہ خانہ“ ”ہوٹل“ یا ”سینما“ جیسے فضول مقامات زائرین

سے آباد ہیں اور باقی تمام مقامات خالی ہیں یا ان میں خال خال آدمی نظر آتے ہیں۔

اس کا تیسرا سبب یہ ہے کہ ہماری گھریلو زندگی اس قدر خراب ہو گئی ہے کہ مردوں کو گھر کے نام سے وحشت ہوتی ہے اور وہ وقت گزارنے کے لئے یوں ہی پڑے پھرتے ہیں حالانکہ عام مجالس کے مقابلہ میں کہ جہاں وہ وقت گزارتے ہیں، باعزت اور ہر طرح قابل احترام ہیں۔ "گھر کی زندگی" ہے اور اس گھریلو زندگی کی خرابی کا بڑا سبب "افلاس و فقری اور زن و شو کے باہمی حقوق سے غفلت" اور دینی و دنیوی علوم سے جہالت ہے درحقیقت ان ہی دونوں قسم کی جہالت و غفلت نے اس پاک زندگی کو تباہ و برباد کر دیا ہے۔

فرصت کے اوقات کو (۱) ورزش۔ سب سے پہلی "چیز" جس میں فرصت کا وقت گزارنا کس طرح گزارنا چاہئے؟ چاہئے کھلی فضا اور صاف ہوا میں مختلف قسم کی ورزشی تفریحیں ہیں اس لیے کہ یہ تندرستی کو بڑھاتیں، نفس انسانی کو تروتازہ بناتیں، اور اس کو "عمل" کا شائق کرتی ہیں۔

(۲) کتاب۔ فرصت کے نبھنے اوقات میں "کتاب" بھی انسان کے لئے ایک عمدہ

دیا صنت ہے، اور اس میں مزدور، نوکر، پیشہ، طبیب اور مہندس، وغیرہ سب برابر ہیں، کتاب ایک بہترین دوست اور رفیق ہے اس لئے اس لئے اس ضروری ہے کہ ہر "محلہ" میں کتب خانہ اور لائبریری "ہونا چاہئے"، اور یہ بھی ضروری ہے کہ ہم یہ سیکھیں کہ "کتاب کا مطالعہ" کس طرح کرنا چاہئے، کیوں کہ اس کے سیکھے بغیر کتاب پڑھنے کا فائدہ ضائع ہو جاتا ہے اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ہم کتاب کے پسند کرنے میں فکر و سوچ سے کام لیں یا کسی صاحب الرائے کی رہنمائی حاصل کریں، اور جب اس مرحلہ کو پورا کریں اور پڑھنا شروع کر دیں تو اب ہم کو اسے چھوڑنا نہ چاہئے اور مشکلات اور ٹھکن کی پرواہ کئے

تفسیر اُس کے مطالعہ میں مصروف رہنا چاہئے حتیٰ کہ ہم اُس کو ختم کر لیں۔

اور ایک صفحہ سے اُس وقت تک دوسرے صفحہ کی طرف متوجہ نہیں ہونا چاہیے جب تک پہلے صفحہ کے مضمون کو دل نشین نہ کر لیں، اور ہماری عقل اُس کو ہضم کر کے اپنی ملک نہ بنائے اور کتابوں میں بھی سب سے بہتر اخلاقی کتابوں کا مطالعہ ہے جو ایمان کو قوی اور کردار کو صحیح و مستحکم بناتی ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

”تم کو علم کا نگہبان اور اُس کے لئے صاحبِ عقل و فہم ہونا چاہئے ناقل و راوی نہ ہونا چاہئے کیونکہ علم کا ہر ایک دانا و فہیم نورادی بھی بن سکتا ہے لیکن ہر ایک راوی و ناقل اُس روایت کے فہم و معنی کا حامل نہیں ہو سکتا۔ اور ایک دانا کا مشہور قول ہے کہ

”علم اُس وقت تک اپنا ایک حصہ بھی کسی کو عطا نہیں کرتا جب تک حاصل کرنے والا اپنا سب کچھ اُس کے حاصل کرنے میں قربان نہ کر دے۔ اور رُسکن کہتا ہے۔

”کبھی تم انگلستان کے تمام کتب خانوں کو پڑھ ڈالو گے مگر اُس کے بعد جیسے تھے ویسے ہی رہو گے گویا کچھ پڑھا ہی نہیں، لیکن اگر دس صفحات بھی غور سے کسی اچھی کتاب سے پڑھ لو گے تو کسی کسی درجہ میں ”متعلم“ کہلا سکو گے۔ اور چون لوک ”کا قول“ ہے۔

”زیادہ پڑھنا مفید نہیں ہے، بلکہ پڑھے ہوئے کو سمجھ کر عقل بڑھانا اصل شے ہے پس جو کچھ ہم پڑھتے ہیں اُس پر فکر و غور اُس کو ہمارے نفس کا جزو بنادیتے ہیں ہماری

فطرت بھی اسی کی متقاضی ہے کہ ہم نظر و فکر سے کام لیں اور یہ کافی نہیں ہے کہ ہم اپنے نفس کو زیادہ معلومات سے نفل کر کے بے مزہ بنا دیں اس لئے کہ جو چیز ہم چاہ سکیں اور ہضم نہ کر سکیں، وہ ہماری غذا نہیں بن سکتی اور نہ وہ ہماری قوت کا باعث ہو سکتی ہے

(۳) اخبارات و رسائل۔ فرصت کا کچھ وقت اخبارات کے مطالعہ میں صرف ہونا چاہیے

اور یہ صرف اوقات کے ابواب میں سے ایک بہتر "باب" ہے "اخبارات" افکار و حوادث سے مطلع کرتے، اور عقل و شعور میں بنی پیدا کرتے ہیں، اُن ہی کی بدولت انسان روزمرہ کی زندگی پر عبور کرتا اور اپنے گرد و پیش سے باخبر رہتا ہے تاہم اُن کا اس قدر عاشق نہ ہونا چاہیے کہ اُن کے مطالعہ میں دوسرے فرائض سے بھی غافل ہو جائے۔

(۴) مفید خدمت۔ اوقاتِ فرصت میں دوسری مشغولیتوں کے علاوہ ایک بہترین

مشغلہ یہ ہے کہ انسان کسی مفید کام کا "عاشق و شیدا" بن جائے، مثلاً پرندوں کی تربیت مختلف زمانوں کے آثار کی تفتیش، اور انہیں سے ایک دوسرے کے درمیان روابط پیدا کرنے کی کوشش، اس لئے کہ ان مشاغل میں بہت لذت آتی ہے اور ان کا فائدہ بھی بہت زیادہ ہے

فرصت کی گھڑیوں کی سب سے زیادہ بربادی "قہورہ خالوں" "عام محفلوں" "بیکار مجلسوں میں وقت گزارنا ہے دن میں اگر ایک گھڑی بھی کسی نے ان بیکار مقامات میں گزاری بلاشبہ اُس نے سال کے پندرہ روز و شب برباد کر دیئے، گویا دس سال میں پانچ مہینے ضائع کر دیئے، اور یہ مدت کسی زبان کے جدید لغت یا علم کی معرفت، یا علم کے حصہ وافر کو حاصل کرنے کے لئے کافی و روانی ہے، تو اب اُن لوگوں کا کیا حال ہوگا جو روزانہ دو یا تین گھنٹے یا اس سے زیادہ وقت ان لایعنی مشاغل میں صرف اور عمر عزیز کو ضائع کرتے ہیں۔

اخلاقی امراض اور ان کا علاج

انسان متضاد صفات اور متناقض استعداد کا مجموعہ مرکب ہے اس لیے کبھی وہ تکمیل نفس و طہارت قلب کی جانب متوجہ ہو کر فرشتہ صفت نظر آتا ہے اور کبھی گناہ، بدکرداری اور خبیث باطن سے ملوث ہو کر شیطان سے بھی بازی لے جاتا ہے انسان کی زندگی کے روشن پہلو پر تو گزشتہ صفحات میں کافی کلام ہو چکا ہے اب اُس کے تاریک رخ کو بھی پیش نظر لانا ضروری ہے تاکہ اُس کا علاج بھی زیر نظر آ سکے۔

انسان، گناہ کیوں کرتا اور بد اخلاقی کا کس لیے مرتکب ہوتا ہے؟ اس کا ایک ہی جواب ہے ”تنگ نظری“ اور ”کوٹاہ بینی“

فدا اور بندہ کے درمیان حقوق کا معاملہ ہو یا باہم انسانی حقوق و فرائض کا، ہر موقع پر بد اخلاقی اور گناہ کے لئے یہی تنگ نظری محرک ہوتی ہے۔ اس لئے وقتی لذت، ہنگامی منفعت اور ذاتی، خاندانی یا قبائلی عصبیت جو بھی گناہ کا باعث نظر آئے اس کی تہ میں کوٹاہ بینی کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ وسعتِ نظر سے کام لیتا تو سب ہولت سمجھ سکتا کہ اس کا نتیجہ ابدی اذیت دائمی خسران، اور قوم، ملک یا عامۃ الناس کی مصرت کا حامل ہے اور پھر ہرگز اس گناہ پر اقدام نہ کرتا، مثلاً ایک چور، جب چوری کرتا یا ایک بدکردار، بدکرداری کا مرتکب ہوتا ہے تو اُس کے سامنے ذاتی وقتی مفاد یا لذت کا حصول ہوتا ہے اور اگر وہ اس عمل بد سے پہلے یہ سوچنے کی حجت گوارا کرتا کہ یہ فدا اور عامۃ الناس کے حقوق و فرائض کے کس درجہ منافی اور مصرت رساں ہے تو یہ وسعتِ نظر عزیز اس کو ارتکابِ معاصی سے باز رکھتی۔

بہر وسعتِ نظر کے بھی مختلف مدارج ہیں اس لئے فکر انسان جس حد تک وسیع ہوگی

اُسی حد تک وہ معاصی اور بد اخلاقی سے محترماً درنگوکاری و نیک اخلاقی سے متصف ہو سکیگا۔
 گاہے ایسا بھی ہوتا ہے کہ ”جرم“ کرتے وقت تو انسان تنگ نظر ہوتا اور اس لیے
 اُس کو کر مٹھتا ہے، لیکن فوراً بعد اُس کی نگاہ میں وسعت پیدا ہو جاتی، اور وہ اس ”جرم“ کے
 اثرات بد کو محسوس کرنے لگتا ہے اور پھر اُس پر انتہائی مذمت طاری ہو جاتی ہے۔

مگر گناہ اور ”جرم“ کا سب سے بھیانک اور تاریک پہلو یہ ہے کہ انسان اپنی تنگ
 نظری اور انجام سے غفلت، کی وجہ سے اُس کو ایک ”لذت“ سمجھتے ہوئے کر گزرتا ہے اور عرصہ
 کے بعد اگر اس کو وسعت نظر کی توفیق ہوتی ہے تو وہ محسوس کرتا ہے کہ یہ اس کی تباہی و بربادی
 کا باعث ہے۔

تنگ نظری ایسی ناپاک شے ہے کہ وہ ہمیشہ انسان کو بد دکھاتی رہتی ہے کہ اس کی
 اور مخلوق خدا کی مصلحت آپس میں متناقض اور مخالف ہیں اس لیے وہ ”جرم“ کا ارتکاب کرتا ہے
 مگر جو شخص وسیع النظر ہوتا ہے وہ ہمیشہ قوم کی مصلحت کو اپنی مصلحت، اور قوم کی مصرت کو
 اپنی مصرت سمجھتا ہے۔

اس تنگ نظری اور کوناہ بینی کا علاج بھی صرف ایک ہی ہے یعنی ”وسعت نظر“۔
 پس انسان کا فرض ہے کہ وسیع النظری کے بلند سے بلند درجہ کو حاصل کرنے کی سعی کرے اور
 خلق کی بحث میں جو طریقہ حصول بیان کئے گئے اُن کو کام میں لائے۔

کبھی بعض ”برائیاں“ مصلحین قوم، اور زبردست کیر کمر رکھنے والوں سے بھی صادر
 ہو جاتی ہیں، اور اکثر اوقات اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اُن کی ”نظر“ اصلاح قوم کی مختلف
 اطراف میں سے صرف ایک جانب ہی میں ”محدود“ ہو جاتی ہے اور وہ اصلاح کی دوسری جہات
 سے بالکل غافل ہو جاتے ہیں، مثلاً سقراط کی ذات اس کی بہترین مثال ہے کہ اس کو قوم کی

اصلاح دہائی میں اس قدر اہم ہوا کہ وہ اپنے ”اصلاح بیت“ اور گھر میں زندگی کی بہتری سے بالکل غافل ہو گیا۔ اور اسی لئے اگر ایک جانب وہ قوم و ملک کا بہترین ”مصلح“ ثابت ہوا تو دوسری طرف ”اپنی خانگی زندگی“ کی تباہی کا باعث بنا۔ اسی طرح اور بھی بڑے بڑے رہنما یا قوم کی زندگی میں اس قسم کی غلطیاں اور خامیاں نظر آتی ہیں۔

مگر ہمارا فرض ہے کہ جب ان کی زندگی کا مطالعہ کریں تو فقط ان کی خامیوں اور نغشوں ہی پر نظر کر کے کوئی فیصلہ صادر نہ کریں بلکہ ان کے نقائص اور کمالات دونوں کا موازنہ کر کے ان کے متعلق کوئی رائے قائم کریں نیز یہ بھی فرض ہے کہ اس قانون کو نہ صرف تغافل نہ کیا جائے کہ عمل کے اسباب پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ یعنی کبھی دو شخصوں سے ایک ہی قسم کے دو عمل صادر ہوتے ہیں، مگر دونوں کے صدور کے اسباب و بواعث جدا جدا ہوتے ہیں ایک کا باعث ”پاک“ ہوتا ہے اور دوسرے کا ”خبیث“ تب ہم ان دونوں اشخاص کے ایک ہی قسم کے عمل پر یکساں حکم نہیں لگا سکتے مثلاً دو شخص عبادت الہی میں مصروف یا خدمت خلق میں مشغول ہیں لیکن ایک کا مقصد رضاء الہی ہے اور دوسرے کا طلبِ شہرت اور ریاء و منسوود تو باتفاق ایک کی عبادت کو ”خیر“ کہا جائے گا اور دوسرے کی عبادت کو ”شر“ باعثِ عمل کا یہ ایسا محکم قانون ہے کہ اس کو ہمیشہ نظر رکھنے سے ”خیر“ و ”شر“ اور اخلاق و بد اخلاقی میں بآسانی فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

جراؤم و گناہ | علماء اخلاق انسان کی باطنی نیت، اور اس عمل کے مقصد و غرض، سے بھی اسی طرح بحث کرنے میں جس طرح اس کے عمل خارجی سے۔

۱۔ انبیاء و مسلمین کی اصلاحی زندگی ان خامیوں سے نظر پاک ہوتی ہے اور اسی لئے وہ مصلحین در بفاصلہ کی صفحہ سے ممتاز ہوتے ہیں اور یہ اس لیے کہ وہ خدا کی جانب سے امت کے تمام شعبہ ہائے زندگی کیلئے پیغامبر و مصلح

اس لیے ”علم الاخلاق“ ان دونوں پر حاوی ہے یعنی وہ نفسِ صفات سے بھی بحث کرتا ہے اور نیت سے بھی خواہ اس نیت پر خارج میں کوئی عمل مرتب ہو یا نہ ہو۔
 اور ”اخلاق“ جس عمل کو بھی برا سمجھے خواہ وہ عمل خارجی ہو یا باطنی وہ ”گناہ“ ہے لیکن اُس کو اس وقت تک ”جرم“ نہیں کہیں گے جب تک کہ وہ ایسا خارجی عمل نہ ہو جس سے مذہبی یا شہری دہلی قانون نے منع کیا ہو اور اُس کے مرتکب کے لئے سزا مقرر کی ہو اس لیے ”گناہ“ ”جرم“ سے عام ہے نیز دونوں کے درمیان یہ بھی تفاوت ہے کہ بعض اسباب کے پیش نظر شہری اور دہلی قانون نے ہر ”گناہ“ کو اپنے حدود و اختیارات میں نہیں لیا اور اُن کے لئے سزا مقرر نہیں کی چنانچہ ان میں سے اہم اسباب یہ ہیں۔

(۱) بہت سے ”گناہ“ ایسے ہیں جن کا قانون کے دائرہ میں آنا کسی طرح بھی صحیح اور درست نہیں ہے مثلاً احسان فراموشی، رحم و شفقت سے بے اعتنائی وغیرہ اگر ان اعمال پر بھی ”سزا کا قانون“ مقرر کیا جاتا تو اُن کے مقابلہ میں جو ”فضائل“ ہیں وہ بے قیمت و بے وقعت ہو جاتے یعنی احسان شناسی اور رحم و شفقت جیسے فضائل اگر قانون کے خوف سے کئے جاتے تو اُن کی حقیقی قدر و قیمت باقی نہ رہتی۔ دراصل اُن کی قدر و منزلت تو صرف اس ہی لیے ہے کہ ان کا باعث ”قلبی رجحان“ نہ ہو نہ کہ ”ملکی قانون کا خوف“

(۲) بہت سے ”گناہ“ وہ ہیں جن کی تحدید ناممکن ہے اس لئے وہ نہ قانون کے دائرہ میں آ سکتے ہیں اور نہ اُن کے لئے سزا کا کوئی معیار مقرر کیا جاسکتا ہے، مثلاً حسن سلوک کی ضرورت کے وقت اُس کا فقدان گناہ ہے لیکن لوگوں کی اپنی ثروت و دولت کے اعتبار سے مختلف اشخاص میں اُس کا معیار مختلف ہوتا ہے اور اس لئے نہ اُس کی مقدار کا معیار مقرر کیا جاسکتا ہے اور نہ اُس کے لئے سزا کی مقدار معین کی جاسکتی ہے اسی طرح یہ نعتیں بھی

ناممکن ہے کہ ایک شخص کو مالی احسان و حسن سلوک میں کس کس پر اور کس کس حالت میں خرچ کرنا ضروری ہے اس لئے کہ یہ سب امور، اشخاص، اُن کی دولت، اُن سے متعلق اخراجات اُن سے متعلق ضرورت مند افراد، اور مقدارِ خرچ کے اعتبار سے مختلف ہیں اور اُن کے لئے کوئی ایک معیار مقرر کرنا ناممکن ہے۔

لہذا اس کا قانونِ ملکی کے دائرہ میں آنا محال ہے اور قانون کسی وقت یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ فلاں شخص اس وقت عدم حسن سلوک کا مرتکب ہے اور اس مقدار سزا کا مستوجب (۲) ایسے بہت سے ”گناہ“ ہیں جن کا براہِ راست اگرچہ اس شخص پر اثر پڑتا ہے جو اس کا مرتکب ہے مگر ضمنی طور سے اس کا اثر جماعت پر بھی پڑتا ہے تو ایسے ”گناہ“ کو بھی اگر قانونی مداخلت میں لے لیا جائے تب انسان کی شخصی آزادی سلب ہو کر رہ جائے اور پھر اس کی شکل ہے مثلاً ایک خادم قوم و ملت اپنی صحت اور تندرستی سے بے پردا ہے بلکہ ایسے اعمال کا مرتکب رہتا ہے جو اس کی بحالی صحت کے لئے دشمن ہیں تو ایسے اعمال پر ملکی قانون کی گرفت ناممکن اور محال ہے، اور اس بے دہ مجرم“ نہیں کہلایا جاسکتا البتہ اخلاقی قانون کی اصطلاح میں ”گناہگار“ کہلانے کا مستحق ہے۔

جرائم کا علاج | ”جرم“ کا علاج دوسری طرفوں سے ہو سکتا ہے۔ ایک اجتماعی اصلاحات کے ذریعہ سے انسداد۔ مثلاً نئے حالات کے پیش نظر جدید اصلاحات تعلیم عام کا اجراء نشر اور مسکرات کا مقابلہ، خرافات کی ردک مقام، اور ایسے تمام امور کا استیصال، جو نوجوانوں میں بیہودگی اور نافرمانی پیدا کرنے کے باعث ہوں یعنی تبلیغ و تعلیم کے ذریعہ سے بہتر سے بہتر طریقہ پر ”جرائم کا انسداد“۔

سزا | دوسرے سزا کے ذریعہ سے انسداد۔ جو بُرائی کی جاتی ہے اُس سے دُور ضرر پیدا

ہوتے ہیں ایک نقصان تو خود بُرائی کرنے والے ہی کو پہنچتا ہے یعنی نفس کی رسوائی، شرافت کی بربادی۔ ضمیر کی علامت اور کیے پر ندامت، اس لئے کہ بُرائی کر گزرنے کے بعد انسان کی نظر میں وسعت پیدا ہو کر بُرے عمل کی بُرائی اُس پر روشن ہو جاتی ہے اور ایک انسان اپنے ”وجدان“ اور اخلاقی استعداد کے مناسب اس سے کم و بیش اذیت محسوس کرتا ہے، سو اگر اس کا وجدان اور اخلاقی استعداد ذی الحس اور مہذب اور وہ کام ”مثل اعلیٰ“ کے اعتبار سے بہت گرا ہوا ہے تو اس کو اپنے اس فعل سے سخت اذیت پہنچتی ہے، اور کبھی اس درجہ پریشان کر دیتی ہے کہ اس کا حال دگرگوں ہو جاتا ہے، اعصاب پر لرزہ طاری ہو جاتا۔ اور انتہائی انقباض ہونے لگتا ہے اور اس مصیبت سے خلاصی کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نظر نہیں آتا کہ وہ اس سے تائب ہو جائے یعنی اپنے ارادہ کو بدلے اور اپنی موجودہ حالت پر امنوس کرے، اور مصمم عزم کے ذریعہ اپنے نفس کی ایسی حفاظت کرے کہ وہ سابق حالت کو کبھی اختیار نہ کرنے پائے۔

البتہ اگر اس کا وجدان مٹ چکا ہے اور اُس کے ضمیر کی آواز مردہ ہو گئی ہے۔ اور اُس کا ”مثل اعلیٰ“ فنا ہو چکا ہے تو پھر وہ بیشتر اپنے افعال بد سے نادم نہیں ہوتا بلکہ ندامت ہمیشہ کے لئے اس سے کنارہ کش ہو جاتی ہے جیسا کہ عادی مجرموں کا حال ہے۔

(۲) دوسرا عنصر جس کے ساتھ بُرائی کی گئی اُس کو اور جماعت کے تمام افراد کو پہنچتا ہے مذہب کی راہ سے اگرچہ اخلاق نے ہمیشہ اس پر تنبیہ کی ہے کہ شخصی بُرائی بھی اکثر و بیشتر جماعتی مضرت کا باعث ہوتی ہے اس لئے انسان کو چاہئے کہ وہ نہ صرف اپنے ذاتی قائدہ کے لیے بلکہ جماعتی مفاد کی خاطر گناہ اور بُرائی سے بچے تاہم زمانہ قدیم میں لوگوں کا یہ خیال تھا کہ بُرائی کا اثر صرف اسی شخص تک محدود رہتا ہے جس کے ساتھ بُرائی کی گئی ہے لیکن جب زمانہ ترقی

کرنا گیا تو لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ بُرائی کا اثر صرف بُرائی کئے گئے شخص پر ہی نہیں پڑتا بلکہ اُس سے تمام جماعتی نظام متاثر ہوتا اور جماعت کے ہر فرد پر اُس کا اثر پڑتا ہے، مثلاً جب ایک ”چور“ چوری کرتا ہے تو وہ تمام شہریوں میں بے چینی پیدا کر دیتا، اور ہر ایک مالک شے کو گھبرا دیتا ہے اور ساتھ ہی دلوں میں یہ جذبہ بردے کا رلاتا ہے کہ جس طرح اُس نے چوری کی ہے اُسی طرح اُس چیز کو اُس سے چرایا بھی جاسکتا ہے اور اس طرح سے وہ ایک عمل بد کو رواج دیتا ہے اور مزید برآں یہ کہ چوروں سے احتیاط کی تدابیر میں لوگوں کو بے چینی کے ساتھ مشغول ہونا اور اُس کے لئے مجبوراً جان و مال کو صرف کرنا پڑتا ہے یہی وجہ ہے کہ مذہبی رہنمائی کے بعد اب یہ قول مسلم ہو گیا ہے کہ جماعتی مصلحت ”انفرادی مصلحت پر مقدم ہے“ اور اسی لئے حکومت اب جو سزائیں مقرر کرتی ہے وہ اجتماعی افادیت و منفرت کے لحاظ سے کرتی ہے اور آج جرائم کو اجتماعی نقصانات ہی کے اعتبار سے وزن کیا جاتا ہے۔

انسان کے ابتدائی دور میں مجرم کو ”انتقام“ کی غرض سے ”سزا“ دی جاتی تھی، اور یہی نظریہ صحیح سمجھا جاتا تھا لیکن اب ترقی کے بعد ”سزا و جرم“ میں حسب ذیل امور پیش نظر رکھے جاتے ہیں۔

(۱) ارتکابِ جرائم کا السداد۔ یعنی سزا اس نقطہ نظر سے دی جانی چاہئے کہ مجرم پاداشِ جرم کی سزا دیکھ آئندہ جرم پر جرأت نہ کرے نیز دوسروں کے قلوب میں بھی اگر اس جرم کا جذبہ پیدا ہوا ہو تو وہ جرم پر اقدام نہ کریں۔

(۲) جرم کے مناسب حال سزا۔ مجرم کے لئے ایسی سزا تجویز ہونی چاہئے جو جرم کے

لہ اسلام نے ”ولکھ فی الفصا ص حیوة یا ادلی الالباب“ میں فصا ص کی جو حکمت سارے تیرہ سو برس پہلے بیان فرمائی ہے وہ اسی اجتماعی نظریہ کی رہنمائی کے لئے ہے۔

مناسب حال ہو یعنی اس جرم کے ارتکاب سے جماعت اور سوسائٹی کو جو نقصان پہنچا یا تکلیف ہوئی ہے سزا بھی ایسی ہی ہو جو اسی درجہ میں مجرم کی اذیت و تکلیف کا باعث ہو اور جبکہ اُس نے ارتکاب جرم سے باطل لذت حاصل کی تو سزا بھی ایسی ہو جو لذت کو اسی درجہ کے الم سے بدل دے۔

(۲) مجرم کی اصلاح۔ اس زمانہ میں اس نظریہ کو بہت اہم سمجھا جاتا اور اس پر زیادہ توجہ کیجاتی ہے اور جیل خانوں سے متعلق اصلاحات اسی نظریہ کی اہمیت کے زیر اثر وجود پذیر ہوتی ہیں چنانچہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ مجرمین کو جرموں کی اقسام کے اعتبار سے مختلف گروہ میں تقسیم کیا جائے اور پھر ہر ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے جدا رکھا جائے مثلاً عادی مجرم ہمیشہ ابتدائی مجرموں سے جدا رکھے جائیں تاکہ پہلے گروہ کا زہر دوسروں میں سرایت نہ کر سکے اور جیل خانوں میں انکو صنعت و حرفت کی تعلیم دی جائے تاکہ جب بھی وہ باہر آئیں تو محتاجی اور مفلسی کی وجہ سے چوری اور دوسرے بد اخلاقیوں پر آمادہ نہ ہوں، بلکہ اپنے حرفہ کے ذریعہ روزی کما سکیں اور بری عادت سے محفوظ رہیں، نیز جیل خانوں میں مذہبی و اخلاقی وعظ و نصائح کا انتظام کیا جائے، اور ایسی اصلاحات اختیار کی جائیں جن کے ذریعہ سے ان کے نفس کی اصلاح و تہذیب اور بحرانہ حرکات سے تنفر پیدا ہونے میں مدد ملے۔

اسلامی نظریہ | اس سلسلہ میں اگر اسلامی نقطہ نظر کو بھی پیش کر دیا جائے تو بجا نہ ہوگا۔

اسلام اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ جن جرائم کی سزا "قید و بند" ہو بلاشبہ جیل، اور مجلس میں ایسی اصلاحات کا نفاذ ضروری ہے جو مجرموں کو ایک عمدہ شہری بنانے میں مدد دیں اور آئندہ زندگی میں جرائم سے محفوظ رکھنے میں اُس کے لئے اثر کیسے ثابت ہوں لیکن وہ یہ نہیں مانتا کہ ہر جرم کی سزا صرف جیل ہی قرار دی جائے اور سزا موت

یا سخت سزا کو ظلم کہہ کر خارج کر دیا جائے۔

جو مفکرین یہ سمجھتے ہیں ”کہ سزا جرم صرف مجرم کے اصلاح حال کے لئے ہے اور مجرم ایک بیمار کی طرح ہے جس کا علاج جیل میں رکھ کر تربیت و اصلاح کے ذریعہ ہی سے کیا جائے“ وہ معاملہ کے صرف ایک پہلو کو دیکھتے اور دوسرے کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ حالانکہ مجرم کی اصلاح حال سے زیادہ جماعتی حقوق کی حفاظت، اور نظام اجتماعی کے مصالح کی فکر زیادہ لائق اور قابلِ لحاظ ہے۔

یوں تو سب ہی جرائم ”بداخلاقی کے اثرات“ ہیں تاہم مقابلہ بعض ایسے خطرناک جرائم ہیں جو اجتماعی حقوق کی تباہی، افراد قوم کی عزت و مال کی ہلاکت کے باعث بنتے اور بد اخلاقی کے مہلک جرائم کی پیداوار کا سبب بنتے ہیں۔

اس لئے انہیں ضروری ہے کہ ان کے انسداد و استیصال کے لئے ایسی سخت نگرانی مقرر ہوں کہ جن کے نتیجے میں اگرچہ ایک مجرم کی جان کا نقصان یا ضیاع ہی لازم آتا ہو مگر اس سے جماعتی حقوق کی حفاظت اور افراد ملت و قوم کے امن و اطمینان کے لئے تسلی بخش سامان مہیا ہو سکے، کیونکہ یہ مقدمہ تمام اہل عقل و نقل کے نزدیک مستم اور صحیح ہے کہ

جماعتی مصلحت، انفرادی مصلحت سے مقدم ہے۔

پس قتل، زنا اور ڈکیتی جیسے جرائم میں ”قصاص“ اور تعزیری قتل“ اور چوری جیسے مہلک جرم میں ”قطعید“ جیسی سزائیں ظلم اور تشدد بجا نہیں ہیں بلکہ عین عدل و انصاف اور قرین حکمت و مصلحت ہیں

یہ صحیح ہے کہ ”جرائم“ روحانی امراض ہیں اور مرہین کا علاج ہونا چاہئے نہ کہ اس کی جان کا خاتمہ۔ مگر اس حقیقت کو نظر انداز کر دنیا بھی سخت غلطی ہے کہ کسی مرہین کے ایسے

اعضاء کا باقی رکھنا اور اُن کا علاج کرتے رہنا جو فاسد مادہ کی وجہ سے تمام جسم کو زہر آلود کر کے تباہی کا باعث بن رہے ہوں، مریض کیساتھ شفقت و رحمت کا معاملہ نہیں عداوت کا اظہار ہے۔

پس جبکہ ہر فرد قوم و ملت، قومی دلی جسم کا ایک عضو ہے تو اُس عضو کی اُن بیماریوں کا علاج جو بد اخلاقی میں مسموم حد تک نہ پہنچی ہوں، بلاشبہ مریض عضو کی ذریعہ ہونا چاہئے لیکن اگر عضو قومی بد اخلاقی کے مہلک جراثیم میں مبتلا ہو گیا ہے تو پھر شفیق ڈاکٹر و طبیب ہی ہے جو اُس کو قوم و ملت کے جسم سے کاٹ کر پھینک دے تاکہ ایک عضو کی قربانی سے باقی تمام جسم صحیح و تندرست رہ سکے۔

مجرم کے اصلاح حال کو اہم سمجھ کر جماعتی اصلاح و تحفظ حقوق کو نظر انداز کر دینے کی مہلک غلطی آج کے بعض مشہور سیاسی مفکرین تک سے اس لئے بھی ہوئی ہے کہ وہ زندگی کے ہر شعبہ میں عدم تشدد کو بطور ایک نصب العین کے تسلیم کرتے ہیں مثلاً گاندھی جی ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

میں سزا و موت کو انہما (عدم تشدد) کے اصولوں کے خلاف سمجھتا ہوں جو شخص یہ سزا دیتا ہے وہ دوسرے کی زندگی لیتا ہے انہما کے اصول کے ماتحت قاتل کو جیل بھیجا جائیگا اور اُسے وہاں اپنی اصلاح حال کا موقع دیا جائے گا۔

تمام جرائم ایک قسم کی بیماری ہی ہوتے ہیں اور ان کے ساتھ اسی قسم کا سلوک کیا جائے گا۔
(نرمہ ہرجن ۲۹ اپریل سن ۱۹۴۷ء)

مگر یہ کس قدر فاحش غلطی ہے کہ ایک شخص کو سزا و موت سے اس لئے سزا یا جانا کہ ہم

عدم تشدد بعض حالات میں ایک صحیح طریق کار ہے لیکن وہ نصب العین کسی حالت میں بھی نہیں ہے (مؤلف)

جان لینے والے کی جان نہیں گے مگر اس کی قطعی پردہ نہیں کی جاتی کہ اس طریق کار کی بدولت
 دوسرے بیماروں (قاتلوں) کو دعوت دی جاتی ہے کہ وہ سزا کی اس نرمی کو دیکھ کر "بیماری" کو
 زیادہ پھیلا میں اور وبا کی شکل تک پہنچا دیں اور اس طرح بیشمار انسانوں کے قتل کا موجب بنیں۔
 کیا یہ تاریخی حقیقت نہیں ہے کہ جن ممالک اسلامی تعزیرات نافذ رہی ہیں
 وہاں قتل، ڈکیتی، درزنا جیسی مہلک بیماریوں کا وجود ان ممالک کے مقابلہ میں "صفر" کی برابر رہا
 ہے۔ جہاں گاندھی جی کے خیال کے پیش نظر نام جرائم میں نہ سہی مگر اکثر جرائم کی سزا میں صرف
 قید کی سزا دی جاتی ہے اور اصلاحات جیل کی شکل میں "ان کے لئے بہت سی آسانیاں مہیا ہیں
 گذشتہ دور میں ایک اسلامی حکومت کی صحیح رپورٹ بتاتی ہے کہ نصف صدی میں
 وہاں قتل ازنا، اور چوری کے صرف دو یا تین کہیں پیش آئے جبکہ وہاں کے باشندوں کی عام اخلاقی
 حالت دوسرے ممالک سے کچھ زیادہ بلند تھی یہ صرف سزا و جرم میں اسلامی نقطہ نظر کے نفاذ
 کا نتیجہ تھا۔

علاوہ ازیں نفس معاملہ سے متعلق دلیل دے بغیر صرف عدم تشدد کے فلسفہ پر اس مسئلہ
 کا فیصلہ کسی طرح سے صحیح نہیں ہو سکتا۔

ان ہی مصابیح اجتماعی کے پیش نظر اسلام نے اس حقیقت کا اعلان ضروری سمجھا
 وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يٰۤاٰدِلِیْنَ اور اے صاحبان عقل و بصیرت تمہارے
 الالباب (بقدر) جو جان کے بدلہ جان میں (اجتماعی) زندگی ہو

البتہ اسلام نے اس صورت کو بھی جائز قرار دیا ہے کہ جن افراد قوم کی اس قتل سے خفیہ
 ہوئی ہے اگر وہ خود ہی معاف کر دیں تو یہ ان کا حق ہے اور اس خاص شکل میں جماعتی حق کی حفاظت
 کا ضامن۔

نیز زنا اور چوری جیسے جرائم کے متعلق بھی عدالت میں نہیں ہونے سے قبل ارباب حق کو یہ گنجائش دی گئی ہے کہ اگر وہ مجرم کے جرم کا انکشاف کر کے اپنے حق سے دست بردار ہونا چاہتی ہیں تو ایسا کر سکتے ہیں مگر قانون شہادت کی سخت نگرانی و قبود کے ساتھ عدالت میں جرم ثابت ہو جانے کے بعد پاداش جرم کا بھگتنا مجرم کے لئے ضروری ہے تاہم یہ بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ بعض مستثنیٰ حالات ایسے ہی ہیں جن میں انکشاف جرم خود "جرم" بن جاتا ہے۔

یہ بات بھی خصوصیت سے قابل لحاظ ہے کہ اسلام کی نگاہ میں "چوری" اُسی وقت چوری سمجھی جاتی ہے کہ وہ ایک "جرم" کے طور پر کی جائے ورنہ ہر سطحی نظر کی چوری اسلامی احکام میں چوری اور سرقت کی سزا کی مستحق نہیں ہے "مثلاً قحط سالی کے زمانہ میں غلہ و اجناس روپیہ پیسہ بلکہ دیگر اشیاء کی چوری پر اس لئے "قطع ہد" نہیں آتا کہ وہ فقراء، مساکین اور غرباء کے لئے سخت ابتلا کا زمانہ ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک غیور اور روحانی امراض سے پاک انسان بھی اپنے یا متعلقین کے قاذور فقر سے تنگ آکر اس فعل پر مجبور ہو گیا ہو۔

اسی طرح بھوک کے انتہائی ابتلا میں جبکہ جان کے ضائع ہونے یا خطرہ میں پڑ جانیکا اندیشہ ہو، یہ عمل "قطع ہد" کا موجب نہیں بنتا۔

نیز ایسے گرائی کے زمانہ میں بھی جبکہ غرباء کو معاشی زندگی کے لالے پڑ جائیں، سرقت پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

چنانچہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ

وَفِي الْقَحْطِ وَالْغَلَاءِ الشَّدِيدِ لَا قَطْعَ
لِلضَّرِّ أَدْسَاةً
اور قحط اور سخت تنگی کے زمانہ میں چوری
بڑے حالات کے تقاضے کے پیش نظر ہاتھ

منع عمر فی عام الرصادۃ ان یجحد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عام الرصادۃ

سارن

دقخط سالی کے مشہور زمانہ میں چور پر حد

(قطع بد) جاری کرنے کو منع فرمادیا تھا۔

اور کھانے پینے، اور پھل ترکاری جیسی اشیاء کی چوری میں "قطع بد" کی سزا نہیں دی اسلئے کہ ان پر اکثر وہی ہاتھ ڈالنے سے جو بھوکا اور کھانے کا محتاج ہو۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

لا قطع فی ثمر ولا کثر ہے کہ پھلوں اور بے حیثیت گری پڑی چیزوں

میں قطع بد نہیں ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

انی لا اقطع فی الطعام میں کھانے پینے کی چیز میں قطع بد کی سزا نہیں ہے

پس ان حقائق سے بے خبری کے باوجود نہایت جوابدہ عمل ہو کر بعض دوسرے مکہ چنیوں کی یہ نکتہ چینی "کہ اسلامی قانون میں چند سگوں پر چور کا ہاتھ کاٹ لینے کی سزا بہت سخت اور غیر معقول ہے" محض سطحی نظر کا اعتراض ہے جو مسئلہ کی روح سے ناواقفیت کی بناء پر کیا گیا ہے۔

کیونکہ انھوں نے اسلامی نقطہ نظر کے اس پہلو کو قطعی نظر انداز کر دیا ہے کہ وہ چور کی "مقدار سرقہ" کو اسہمت نہیں دیتا بلکہ اس بد اخلاقی کے ہلکے نتائج، اور اس جرم کے اقدام سے اجتماعی حقوق کی پامالی کو پیش نظر رکھ کر سخت سزا کا فیصلہ کرتا ہے "جیکہ یہ جرم بد اخلاقی اور جرم کی نینک کیا جائے چنانچہ بعینہ یہی اعتراض آج سے صدیوں پہلے جب ایک لحد شاعر ابو العلاء مہتری نے کیا تھا

تو غلام وقت اور فقہار امت نے اس کا بہترین جواب دے کر مسئلہ کی حقیقی روح کو بخوبی آشکار کر دیا تھا

ابوالعلاء کہتا ہے۔

یٰٰلٰہُ الْیٰحْیٰی عَسٰی جَدِّیْ دَدِیْ مٰی اِلٰہِہَا قَطَعْتَ فِیْ سَرِیْعِ دِیْنِیْ
جو ہاتھ کہ ضائع ہونے پر پانچ سو زر سَرخ اپنا قیمتی معادضہ رکھتا ہو نہ معلوم وہ کیوں نہ
سَرخ جرات پر کاٹ دیا جانتے ہے۔

اس کے جواب میں مشہور عالم و فقیہ۔ قاضی عبدالوہاب مالکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔
لَمَّا کَانَتْ اَمِیْنَةُ کَانَتْ ثَمِیْنَةُ جِئْتَکَ دَہْ اِنْدَ اَمَانَتِ دَارِ تَحَابُّشِ قِیَمَتِ
فَاِذَا اَخَانَتِ هَا نَسَتْ لَہْ تَحَاکُرِ حَبِّ دَہْ (چوری کی دہری خائن
ہو گیا تو بے قیمت دے بہ حبشیت رہ گیا۔

اس پر از حکمت جملہ کی مزید وضاحت اُس دور کے ایک دوسرے عالم نے اس طرح فرمائی ہے
یہ حکم عظیم الشان مصلحت اور بہترین حکمت پر مبنی ہے اس لئے کہ ادا و معادضہ کے
باب میں یہی مناسب تھا کہ ہاتھ ضائع کر دینے کا معادضہ پانچ سو زر سَرخ مقرر کر کے
اُسکو بیش قیمت بنایا جائے تاکہ آئندہ کسی کو یہ جرأت نہ ہو سکے کہ وہ ناحق کسی کے ہاتھ کو
نقصان پہنچائے۔ اور چوری کے باب میں یہی بہتر تھا کہ جو تھائی دینار پر ہاتھ کاٹ دیا جائے
تاکہ آئندہ کسی کو اس بد اخلاقی کی جرأت ہی نہ ہو سکے، اور وہ بھی ایسے انسانیت سوز
اور مہلک جرم کے ارتکاب سے باز رہے آپ خود اپنی عقل سلیم سے پوچھئے کہ یہ کس قدر عمدہ
فیصلہ ہے جو معاشرے کے دونوں پہلوؤں کو پیش نظر رکھ کر کیا گیا اور جس میں دونوں حالتوں یعنی
”مجرم کی اصلاح“ اور مظلوم کے بدادائے ظلم سے زیادہ جماعتی نظام کی اصلاح کا رُک
اور افراد قوم کے حقوق و فرائض کی نگہداشت کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔

جماعتی مصلحت کے پہلو کو نظر انداز کر کے بعض معاصرین "قطعید" کی ستر کو مستقل اسلامی
 "حد" نہ سمجھتے ہوئے یہ دلیل پیش فرماتے ہیں کہ جدید طبی تحقیق سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ چوری کی چوری
 کا باعث اُس کے دماغ کے خاص غدود ہیں اگر اُن کو آپریشن کر کے نکال دیا جائے تو چور، چوری سے
 باز آسکتا ہے۔ لہذا قطعید کے ثبوت کے باوجود اُس کو مستقل اسلامی حد (منرا) سمجھنا صحیح نہیں ہے۔
 مگر اس قائل نے بھی وسعت نظر سے کام نہ لیتے ہوئے صرف مجرم (چور) کی اصلاح تک
 ہی معاملہ کو محدود رکھا ہے اور اس پہلو کو قطعی نظر انداز کر دیا کہ اس بیماری سے موت دوسری بیماریوں
 پر اس کا کیا اثر پڑے گا، یعنی وہ اس طریق کار کو دیکھ کر زیادہ جری ہو جائیں گے اور اجتماعی زندگی
 میں خطرناک ابتری پیدا کر دیں گے۔ اب یا تو اس کے السداد کے لئے بلا تفریق تمام افراد قوم کے
 دماغوں کا آپریشن کر دیا جائے اور جن دماغوں میں وہ غدود ثابت ہوں اُن کو خارج کیا جائے تاکہ
 پھر سرقت کی حد "قطعید" کا سوال ہی پیدا نہ ہو اور یا پھر ایسی سخت منرا تجویز کی جائے جس کی بدولت
 اس بد اخلاقی سے پیدا شدہ اجتماعی نظام کی ابتری اور جماعتی حقوق کی بربادی کا صحیح مداوا ہو سکے
 اور ایک شخص کے نقصان سے جماعت کے باقی تمام مریض افراد کے مرض کا کلیتہ السداد
 ہو جائے۔ اور اس طرح یہ عقلی نظریہ بھی صحیح ثابت ہو جائے کہ "جرائم کو اجتماعی نقصانات کا اعتبار
 ہی سے وزن کرنا چاہئے۔"

دمن لو بالقسط اس المستقیم (اپنے ہر کام اور اپنی ہر شے کو) صحیح اور پورے

(بنی اسرائیل) وزن کے ساتھ وزن کرو۔

بہر حال اسلام کا نظریہ اخلاق اس مسئلہ میں دونوں پہلوؤں کو نظر انداز کرنا نہیں چاہتا
 یعنی ایک جانب جس حد تک مجرم کے اصلاح حال کی گنجائش ہے وہ اس کا لحاظ بھی ضروری
 سمجھتا ہے اور دوسری جانب بد اخلاقی کے جن مجرمانہ اعمال کا اثر، اجتماعی مفاد و مصالح پر

”جذام“ اور ”سٹراڈینے دالے زخم“ کی طرح پڑتا ہے۔ اُن میں شخصی اور انفرادی مصالح کو اجتماعی مصالح پر قربان کر دینا قرینِ عدل والصفات یقین کرتا ہے۔

جماعتی جرائم | یہ بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ جس طرح ”افراد“ جرم کرتے ہیں اسی طرح ”جماعت“ بھی جرائم کا ارتکاب کرتی ہے۔

مثلاً کسی جماعت کے اجتماعی نظام کا نقشہ اگر اس طرح مرتب کیا گیا ہے کہ اُسکی بددلت ایک ایسا گردہ وجود میں آتا ہے جو محنت سے جی چڑا کر دوسروں کے سہارے زندہ رہنا چاہتا اور جماعتی خدمت کے بغیر مفت خوری کا عادی بن گیا ہے اور وہ جماعت کی مذہبی خدمات انجام دیتا ہے، اور زندگی، اور اگر قدرے قلیل کچھ کرتا بھی ہے تو اُس کے مقابلہ میں فوائد زیادہ سے زیادہ حاصل کرتا اور دوسروں کی محنت سے غلط فائدہ اٹھاتا ہے تو ایسی جماعت بلاشبہ مجرم ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو کچھ کرنے کے لئے بنایا ہے اور جو ”کچھ نہیں کرتا“ وہ اپنے حق النامیت اور حقِ عبدیت کو ہرگز ادا نہیں کرتا بلکہ کرنے والوں کے کاندھوں کا بوجھ بنتا ہے۔ وہ اُس طفیلی کی طرح ہے جو بغیر دعوتِ دوسروں کے کھانے پر بیٹھ کر انکو چٹ کر جاتا ہے۔

پس ہاتھ پیر توڑ کر دوسروں کی معاش پر گزر کرنے والے ناکارہ اور کاہل الوجود انسان عیش پرست و نفس پرست تمام امراء اور سرمایہ داروں کا طبقہ جو محنت کرنے کی بجائے اپنی بچی کے بل پر دوسروں کی سخت سے سخت محنت پر زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھاتے اور خدا اور خدا کے بندوں کے حقوق ادا کئے بغیر خالص عیش پسند زندگی میں مبتلا رہتے ہیں، اور عادی بھکاری وسائل جو بوجھ پائے ہونے کے باوجود یا محنت کے قابل ہونے کے باوجود بھیک کو پیشہ بناتے ہیں، یہ سب ایسی خونکیں ہیں جو محنت کرنے والے افراد و جماعت کو زیادہ سے زیادہ چوستی، اُن کی کمائی کو اپنی عیش پرستی کی بھینٹ چڑھاتی اور اس طرح جماعتی بدبختی اور تباہی کا سبب بنتی ہیں۔

لہذا جو جماعت اس "جماعتی مرض کا انسداد نہیں کرتی، بلکہ اپنے نظام میں اس قسم کے جراثیم کی پرورش کے سامان مہیا کرتی ہے وہ سخت خائن، مجرم، اور ہلاکت کے کنارے پر ہے وہ آج نہیں تو کل مت کر رہے گی۔

اس مقام پر صرف اسی قدر اشارات کافی ہیں اس لئے کہ اس بحث، اور جماعتی امراض، اور ان کے علاج، کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے بلکہ یہ دراصل "علم الاجتماع" کا موضوع ہے۔

مذہب اور علم اخلاق

گذشتہ ابواب میں اخلاق، نظریہ اخلاق، اور فلسفہ اخلاق پر تفصیلی بحث ہو چکی ہے مگر اس باب کے اضافہ کی ضرورت اس لئے محسوس ہوئی کہ "علم الاخلاق" کے طالب کے سامنے دو حقیقتوں کا اظہار صراحت کے ساتھ ہو جائے، اور اخلاقی مباحث میں بعض حقائق پر جو پردے پڑے ہوئے ہیں وہ روشنی میں آجائیں۔

(۱) موجودہ علمی ترقی کے دور میں یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے کہ "علم الاخلاق" فی اجتماعی اخلاق کے سلسلہ میں جو ترقی کی ہے وہ جدید نظریوں کی مرہون منت ہے اور "علم الاجتماع" کی جدید تدوین و ترتیب کی بدولت عالم وجود میں آئی ہے، اور اس سے قبل ان مسائل کا وجود مذہبی علم الاخلاق میں نہیں پایا جاتا۔

اس کتاب کے بعض نقل کردہ اقوال سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جدید علم الاخلاق سے کہ جس کی عمر زیادہ سے

زیادہ دو صدی کے اندر محدود ہے..... صدیوں پہلے علماء اسلام نے تصوف و اخلاق کے نام سے جو تصانیف کی ہیں ان کے مطالعہ سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اصول و مبادی اخلاق کا کوئی جدید شعبہ ایسا نہیں ہے جو اس قدیم ٹریچر میں اساسی اور بنیادی طور پر موجود نہ ہو۔ البتہ طرزِ اداء، طریقِ استدلال، وضع اصطلاحات، اور تعبیر نظریات، میں کچھ ایسا فرق ہے کہ ایک ہی حقیقت کا اظہار اسلامی علمِ الاخلاق جس آبِ رنگ کے ساتھ نظر آتی ہے وہی حقیقت ایک خاص شکل و صورت کے ساتھ جب ”جدید علمِ الاخلاق“ میں بیان ہوتی ہے تو نئے قالبِ درنئے رنگِ روپ میں اس طرح آشکارا ہوتی ہے گویا ایک نئی اور افولگی پتیر ہے۔

یہ غلط فہمی اُس وقت اور بھی زیادہ قوی ہو جاتی ہے جب خود جدید تعلیم یافتہ مسلمان اپنی علمی پونجی سے نا آشنا و محض ہوتے اور اپنی ہی کس سال میں ڈھلے ہوئے دوسروں کے سکوں کو دیکھ کر حسرت و افسوس کے ساتھ اپنی تہی دامن کی اعتراف کر لیتے ہیں، اور جوش و یقین اور مرغوبیت کے ساتھ ایمان لے آتے ہیں کہ ”علمِ الاخلاق“ کے یہ جوہر و گوہر یورپ کے جدید علمی اکتشافات ہی کا نتیجہ ہیں۔

اس کا قدرتی اثر طبائع پر یہ پڑتا ہے کہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ عام طور پر اسلامی علومِ اخلاق سے ”سرد مہری برتاؤ، اور عربی و فارسی زبان سے ناواقفیت کی وجہ سے“ کہ جن میں یہ جواہر پائے محفوظ ہیں، ان کو ناقابلِ التفات سمجھتا ہے، اور اپنی مذہبی علوم سے نادانی کو جدید علوم کی برتری و بلندی کے پردہ میں چھپانے کی سعی کرتا ہے۔

دوسری جانب ایک ایسا طبقہ ہے جو اگرچہ جدید علوم سے مرعوب ہو کر اپنے ذخیرہ علم کو نظرِ حقارت سے تو نہیں دیکھتا مگر جہل و نادانی میں پہلے طبقہ سے بھی آگے رہتا ہے، اسکو

مذہب سے شیفتگی ضرور ہوتی ہے لیکن وہ اسلامی علوم "خصوصاً علوم اخلاق" سے کمی نہ لگائے اور نادانقت ہوتا ہے اور ساتھ ہی جدید علوم سے بے بہرہ۔ وہ ان حقائق کو نہ خود سمجھتا ہے اور نہ دوسروں کے سمجھانے کے قابل بنتا ہے بلکہ ایک ایسی تقلید جامد پر قناعت کر لیتا ہے جہاں حسن اعتقاد کے رنگ میں علم و عمل کی روشنی سے محرومی کے سوا اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

تو ان امور ثابتہ کے پیش نظر کیا یہ بہتر نہ ہو گا کہ جن حقائق علمیہ کو گذشتہ ابواب میں علمی نظریوں اور عملی نظام کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ ایک مستقل باب میں ان سے متعلق علماء اسلام کے مباحث کو بھی مختصر مگر جامع الفاظ میں بیان کر دیا جائے تاکہ علم کی حقیقی روشنی جو قدیم و جدید کے فرق سے اپنی حقیقت کبھی تبدیل نہیں کرتی، "اسلامی رنگ" میں بھی واضح ہو جائے اور اگرچہ حسبہ حبستہ یہ خدمت گذشتہ ابواب میں بھی انجام پاتی رہی ہے تاہم مستقل عنوان بن کر مسطورہ بالا ہر دو طبقات کے سامنے یہ دستور حقیقت روشن ہو جائے کہ اس راہ میں بھی اسلام کا دامن کس قدر وسیع اور اس کی تعلیم کا پایہ کس درجہ بلند ہے؟ اور یہ کہ علماء اسلام نے "علم الاخلاق" کے انفرادی و اجتماعی دونوں گوشوں کی خدمت "کس وسعت نظر، بلند فکری فکر اور عملی تجربات و مشاہدات کے ساتھ انجام دی ہے؟ اور کیوں نہ ہو جبکہ اس کی بنیاد ظنی و تجربی دلائل، اور اولیام کی آمیزش سے متاثر نتائج پر نہیں ہے بلکہ سراسر حقائق و یقینیات کی قوت اور وحی الہی کے زیر اثر محکم درویشان احکامات پر ہے۔

(۲) اسلام! دراصل صحیح عقائد و انکار، کریا و اخلاق، اور اعمال حسنہ کے مجموعہ کمال

کا نام ہے۔ یعنی ایک انسان اگر خدا کی وحدانیت کا یقین رکھتا، اور شرک سے بیزاری ظاہر کرتا ہے تو جس طرح یہ ایک مذہبی عقیدہ ہے اسلام کی نگاہ میں اُسی طرح ایک کریمانہ خلق بھی ہے۔

ہیں اگر وہ منکر توحید اور مشرک ہے تو گو فلسفیانہ علم اخلاق میں اس کا یہ فکر بگرفت نہ ہو لیکن اسلامی علم الاخلاق میں وہ جس طرح باطل عقیدہ کا حامل ہے اُسی طرح اللہ تعالیٰ کے اُن حقوق و ذرائع کے پیش نظر جو مخلوق ہونے کی حیثیت سے اُس پر عائد ہیں وہ "بد اخلاق" بھی ہے۔

اسی طرح دوسرے عقائد و ارکان دین نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ کا حال ہے کہ ان امور میں غلط روی اور بے اعتنائی حقوق اللہ سے پہلو تہی یا انکار کے مراد ہے اور اس لیے مذہب کی نگاہ میں گناہ بھی ہے اور بد اخلاقی بھی۔ اگرچہ علم الاخلاق کی عام بول چال میں وہ کرم الاخلاق ہی کیوں نہ شمار ہوتا ہو۔ نیز بہت سے ایسے مذہبی احکام ہیں جو اگرچہ اخلاق کی عام صفت میں بھی جگہ پاتے ہیں مگر مذہبی نقطہ نگاہ سے اسلئے بھی واجب العمل ہیں کہ وہ احکام الہی ہیں اور ذرائع مذہبی اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ "علم الاخلاق" کا اسلامی نقطہ نظر عام علمی نقطہ نظر سے زیادہ وسیع، زیادہ بلند، اور مآل و انجام کے اعتبار سے فانی نہیں بلکہ ابدی و سرمدی ہے اس لئے کہ علم الاخلاق کا علمی نظریہ ایک صاحب اخلاق کو لذت، سعادت، منفعت، یا خیر کی اُمس مثل اعلیٰ تک ہی پہنچا دینے کا کفیل ہے جو فانی دنیا کے دائرہ میں محدود ہے۔ لیکن اسلامی "علم الاخلاق" کی کفالت و ضمانت کا رشتہ ہر قسم کی دنیوی سعادتوں کی کفالت کے ساتھ ساتھ ابدی و سرمدی سعادت و خیر کی مثل اعلیٰ تک رسائی سے بھی وابستہ ہے جو مذہبی زبان میں "عالم آخرت" عالم روحانیت اور وصول الی اللہ کے عنوانات سے معنون ہے۔ تو ایسی صورت میں ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ اسلامی نقطہ نظر سے اخلاق کا علمی و عملی پہلو "جدید علم الاخلاق" کے نظریات و عملیات کی حدود سے بہت اُگے اور بعض خصوصی اساس و بنیاد کے اعتبار سے بلند تر ہے اس لئے یہ سعی تو بیکار ہوگی کہ ہم کو رانہ تقلید کے ساتھ اس سلسلہ کے ہر شعبہ

میں خواہ مخواہ دونوں کے ہم آہنگ ہونے کا ثبوت دیں، کیونکہ اخلاق اسلامی کو عقائد اسلامی سے بالکل جدا کر لینا اس کی اصل حقیقت کو فنا کر دینے کے مراد ث ہے۔ البتہ یہ اقدام مستحسن اور صحیح ہو گا کہ اس موقع پر ہم اخلاق اسلامی کے صرف ان ہی شعبوں کو بیان کریں جو مذہب کے ساتھ ساتھ عام علم و عقل کی نگاہ میں بھی علم الاخلاق کے شعبے شمار ہوتے ہیں۔ اور جبکہ اسلام اس کا مدعی ہے اور سچا طور پر مدعی ہے کہ وہ دین فطرت ہے اور صحیح عقل و آزادی افکار کا مذہب ہے تو بلاشبہ اس کے علم الاخلاق کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہونا چاہئے جو عقل سلیم اور اور فکر صحیح کے متصادم اور مخالف ہو۔ اگرچہ اس کے بعض شعبے انسانی عقل و فکر کی دسترس سے آگے اور مادی حیات سے ماوراء بھی ہوں اور عقائد و احکام کا وہ مخصوص باب جو اسلامی علم الاخلاق کی خصوصیات میں سے ہے۔ علم کلام و عقائد کے لئے ہی چھوڑ دینا مناسب ہے۔ پس جس منزل سے ہم گزرنا چاہتے ہیں اگر ان دو حقیقتوں کو ہمیشہ نظر رکھ کر گزرنے کی کوشش کریں گے تو انشاء اللہ حصول مقصد میں ناکام نہ رہیں گے۔

غرض زیر بحث باب میں جو مسائل لائق ذکر ہیں گذشتہ ترتیب کے لحاظ سے دو عنوان سے معنون ہونے چاہئیں ایک "علم الاخلاق اور علماء اسلام" اور دوسرا "اسلامی نقطہ نظر سے اخلاق کے علمی پہلو" تاکہ ان ہی ہر دو عنوانات کے تحت میں اسلامی علم اخلاق کے علمی و علمی مباحث پر مختصر روشنی پڑ سکے۔

علم اخلاق اور علماء اسلام

”علم الاخلاق“ تعلیمات اسلامی کا ایک اہم جز ہے اور جس طرح اُس کے دینی و دنیوی قوانین ہر گوشہ میں کامل و مکمل ہیں اُسی طرح اس گوشہ میں بھی وہ ایک بے نظیر اور بلند مرتبہ ”قانون کا پیغامبر ہے۔“

اسلام کے داعی اعظم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا سب سے بڑا مقصد و مرکز ”اخلاق“ کے ”عروجِ کامل“ ہی کو بتایا ہے۔

انہی بعثت لا تم مکرام الاخلاق میں اس لئے بھیجا گیا ہوں کہ اخلاق کریمان کو مہکی آخری بندوں تک پہنچاؤں۔

اور قرآن عزیز نے آپ کے لئے سب سے بڑا شرف اسی کو قرار دیا ہے۔

انک لعلی خلق عظیم ہاں آپ عظیم انسان اخلاق کریمان کے حامل ہیں

”اخلاق“ کے بارہ میں دورِ قدیم کے فلاسفہ یونان، اور دورِ جدید کے فلاسفہ یورپ کے جن نظریوں اور علمیوں کو صفحاتِ گذشتہ میں تم پڑھ آئے ہو وہاں اگرچہ ضمیمہ معلوم ہو چکا ہے کہ اسلام کا نظریہ اخلاق ازمنہ قدیم و جدید کے نظریوں سے زیادہ بلند اور زیادہ مکمل ہے اور اگرچہ موجودہ دورِ علمی میں ”علم الاخلاق“ کے مباحث ”علم الاجتماع“ کے نقطہ نظر سے بہت پھیلے ہوئے نظر آتے ہیں تاہم حقیقی اور بنیادی افادیت کے پیش نظر علمی و عملی دونوں گوشوں میں علماء اسلام کے ”مباحث اخلاق“ سے آج بھی آگے نہیں ہیں

اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ”علم الاخلاق“ کے بارہ میں علماء اسلام کے

نظریوں کو قدرے تفصیل سے بیان کر دیا جائے۔

تعریف

امام غزالی کا نظریہ | امام غزالی (رحمۃ اللہ علیہ) نے "خلق" کی حسب ذیل تعریف کی ہے۔

”خلق“ نفس کی ایک ایسی کیفیت اور ہیئت راسخ کا نام ہے جس کی وجہ سے بہت اور فکر اور نوجہ کے بغیر ”نفس“ سے اعمال صادر ہو سکیں پس اگر یہ ہیئت اس طرح قائم ہے کہ اس سے عقل و شرح کی نظر میں اعمال حسنہ صادر ہوتے ہیں تو اس کا نام ”خلق حسن“ ہے اور اگر اس سے غیر محمود افعال کا صدور ہوتا ہے تو اس کو خلق ”سی“ اور ”بداخلاتی“ کہتے ہیں۔

اور آگے چل کر فرماتے ہیں۔

”خلق“ نیک و بد عمل، اس پر قدرت اور نیک و بد عمل کی توجیز کا نام نہیں ہے بلکہ اس ہیئت و صورت کا نام ہے کہ جس سے نفس میں ضبط و اقدام کی استعداد پیدا ہو جائے۔ اسے ”خلق“ نفس کی ایک باطنی صورت و ہیئت کا نام ہے۔

شاہ ولی اللہ کا نظریہ | اور حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

یہ واضح رہے کہ ”شارع“ نے انسان کو اسباب و تحریم کا جس اعمال کی بنا پر کف بنایا ہے وہ ”اعمال“ ہیں جن کی تخریک نفس کی اُن کیفیات کے ذریعہ ہوتی ہے جو عالم آخرت میں نفس کیلئے مفید یا مضر ثابت ہوں گی۔

اس قسم کے اعمال سے دو طرح بحث کی جاتی ہے۔

ایک اس حیثیت میں کہ وہ انسانی نفسوس کو مہذب بنانے کا ذریعہ ہیں اور ان اعمال

سے جو ملکات فاضلہ مقصود ہیں ان تک نفس کو پہنچانے کا آلہ ہیں۔ اس کو علم الاصلہ
 (علم الاخلاق) کہتے ہیں اور صاحب منازل کا قول ہے کہ ”خلق“ انسان کی اُس
 ”کیفیت“ کا نام ہے جو اُس کی طبیعت کے مختلف اوصاف و حالات کو جدو
 جہد کر کے اپنی جانب را جمع کرے۔
 ایک شاعر کہتا ہے۔

إِنَّ الْفَخْلَّ يَأْتِي دَرَنَهُ خُلُقٌ

یعنی اول ایک چیز کی یہ تکلف عادت ڈالی جاتی ہے اور بعد میں وہی ”خلق“ بن جاتی ہے

غرض و غایت

اخلاق کی غرض و غایت | شاہ ولی اللہ دہلوی ”اخلاق“ کی غرض و غایت، سعادتِ حقیقی
 حصولِ سعادت ہے | کے حصول، اور ”مثلاً اعلیٰ“ تک رسائی کو سمجھتے ہیں اور ”سعادت“
 پر ایک مستقل بحث فرماتے ہوئے لکھتے ہیں۔

یہ واضح رہے کہ انسان میں ایک بہت بڑا کمال ”وہیت“ ہے جس کا تقاضا اُس کی
 صورتِ نوعیہ کرتی ہے یعنی انسان جس ہیئت و صورت کی وجہ سے انسان کہلاتا
 ہے اُس کا تقاضا ہے کہ اُس میں یہ ”عظیم الشان کمال“ موجود ہو جس سے تمام
 مخلوق الہی محروم ہے اور اسی کا نام سعادت حقیقی ہے۔

سعادت

دراصل انسان کی قوتِ ہیمیہ کا ”نفسِ ناطقہ“ کے ”اور خواہشاتِ نفس کا“ عقل
 کامل کے ”ذیرِ اثر“ ہو جانا ”سعادت“ کہلاتا ہے۔

اور مقام تحقیق یہ ہے کہ سعادت حقیقی "عبادت الہی" کے بغیر حاصل نہیں ہوتی اسی لئے مصالح کلیہ کا یہ تقاضہ ہے اور وہ افراد انسانی کو "نور انسانی کے فرد" ہونے کی حیثیت سے اس کی دعوت دیتی ہیں کہ وہ اپنی صفات کی اصلاح کرے کیونکہ یہ دوسرے درجہ کمال ہے اور اول درجہ کمال اسی راہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ کہ انسان کو اپنی ہمت کی "غایت قصویٰ" اور اپنی نظر بصیرت کی "نہایت عظمیٰ" صرف تہذیب نفس کو بنانا چاہئے اور نفس کو ان ہمتوں اور کیفیتوں سے مزین کرنا چاہئے جو بلا اعلیٰ سے ملتی جلتی ہوں اور جن کی وجہ سے اس پر عالم ملکوت کے فیضان کی بارش ہونے لگے۔

سعادت کے درجات | شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ بھی ہے کہ انسان، درجات سعادت میں اپنی استعداد کے مطابق مختلف ہیں۔ فرماتے ہیں۔

انسان، عام اخلاق مثلاً شجاعت وغیرہ میں مختلف ہیں، بعض وہ ہیں جو اخلاق کے خلاف "خراب عادت یا جبلت" رکھنے کی وجہ سے اس سے قطعاً محروم رہتے ہیں، اور ان میں حصول سعادت کی امید ناممکن ہو جاتی ہے۔ مثلاً کسی خلقی ضعیف القلب کا صفت شجاعت سے محروم ہو جانا۔

اور بعض میں اگرچہ اس کا بالفعل وجود نہ ہو مگر افعال و اقوال کی مسلسل رفتار ہیئت و ماحول کے اثرات کا تاثر، اور مناسب حالات کے وجود کی وجہ سے اُس کا حصول متوقع ہوتا ہے اور ابابو مثل اعلیٰ اور مصطفیٰ قوم کے حالات دتذکرے اور حوادثِ کلام کی مسلسل سختیاں جیسے امور سے اُس کے پیدا ہونے کا قوی امکان ہے اور بعض میں اُس کا وجود بالفعل ہوتا ہے مگر چونکہ چھوٹے چھوٹے کمزورتیاں و کمزورتیاں

سے بھی دو چار ہوتا رہتا ہے اس لئے درجہ کمال کو نہیں پہنچتا اور جیسا کہ گندھک کے آگ سے قریب ہونے میں ہر وقت آگ لگ جانے کا خطرہ لاحق رہتا ہے اسی طرح اس کے حصولِ سعادت سے محروم رہنے کا ہر وقت خطرہ لگا رہتا ہے۔ اور بعض میں اس کا وجود درجہ کمال اور حظِ داخل کی شکل میں نمودار ہوتا ہے اور اس حد کو پہنچ جاتا ہے کہ موانع اور رکاوٹیں اگر آئے بھی آئیں تو وہ ان سب کو عبور کر کے کمال کے انتہائی درجہ کو حاصل کر لیتا ہے اور بغیر کسی تحریک اور دعوت و رسم کے اُس کے لئے وہ طبعی چیز بن جاتی ہے۔

یہ علم الاخلاق میں ”امامت“ کا وہ درجہ ہے کہ جس پر کوئی اور امامت نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس سے نیچے کے اصحاب درجات اس درجہ ”امامت“ سے متصف ہستی کی پیروی کریں اور اس کی اقتداء کو ذمہ جانیں۔ بہر حال جس طرح انسان عام اخلاق میں مختلف درجات رکھتا ہے اسی طرح اُن اخلاقِ فاضلہ میں بھی مختلف درجات رکھتا ہے جو اس کی ”سعادت“ اور مثالِ اعلیٰ کے لئے ”مدار“ ہیں۔ چنانچہ انسان میں سے بعض اپنی خلقت و جبلت کی اُتاد ہی میں اُس سے محروم ہیں اسی گروہ کے لئے ارشاد ہے۔

مُصَمِّمٌ بَلَّغٌ مِّنْ نَّهْمٍ لَّا يَرْجُوْنَ
بِرَّهٖ مِی گونگے ہیں اندھے ہیں پس
(بقرہ) یہ حق کی جانب ہرگز نہ لوٹیں گے۔

اور بعض میں اگرچہ بالفعل ان اخلاق کا وجود نظر نہیں آتا لیکن سخت محنت اور شدید ریاضت سے اُن کا حصول متوقع ہے اور اس لئے ان کو ترغیبات و محرکات کی ضرورت ہے اور انسانوں کے عام افراد اسی درجہ پر قائم ہیں اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی

دعوت و تبلیغ کا یہی محور و مرکز ہے، اور اُن کی بعثت کا مقصد دین الہی کی اصلاح و ترمیم اور نصن میں ان کا وجود اجمالی صورت میں ہوتا ہے اور اندر ہی اندر اس میں شاخیں بھڑکتی رہتی ہیں مگر وہ اُن کی تفصیلات اور اجمالی بسط و کشاد میں اہم کے محتاج رہتے ہیں اور اس کی راہنمائی کی پناہ چاہتے ہیں۔

ان کا حال بالکل ایسا ہے

یکاد نہایتھا بضی دلولہ تمسہ قریب ہے کہ اُس کا تیل "بغیر آگ کے"

ناسا (نور) بھرتے ہی روشن ہو جاتے۔

یہ افراد اس راہِ سعادت کے جوان بہت پیشرو ہیں اور ان کو درجہ کمال تک پہنچانے کے لئے انبیاء علیہم السلام "حق امارت ادا کرتے، اور اُن کی راہنمائی کر کے اُن کو حقیقی مثلِ اعلیٰ اور سعادت کبریٰ تک پہنچاتے ہیں۔

"سعادت کے اسباب میں" یعنی اخلاقِ کامل تک پہنچنے اور اُن میں کمال حاصل کرنے میں دوسرے اور تیسرے درجات کے مابین جس طرح ائمہ اخلاق اور مصلحین کاملین کے محتاج نظر آتے ہیں، اور انسانی دنیا کی عام آبادی جس طرح ان کی راہنمائی کی حاجت مند ہے اُس سے نبی و رسول کی بعثت، اور انبیاء و رسل کی اہمیت، اور اشد ضرورت پر روشنی پڑتی ہے اور یہی تفسیر ہے اس حدیث کی: "انما بعثت لکم مکاسرہم الاخلاق"

حصولِ سعادت کے طریقے | جبکہ اخلاق کا منشاء "حصولِ سعادت، اور حقیقی مثلِ اعلیٰ تک" "رسائی" ہے تو اُس کے حصول کے لئے مختلف طریقوں میں سے حضرت شاہ صاحب

کے نزدیک دوسری بہتر طریقے ہیں، فرماتے ہیں،

معلوم رہے کہ یہ "سعادت" دو طرح حاصل کی جاسکتی ہے۔

ایک طریقہ یہ ہے کہ خود کو طبیعت بہیمیہ سے بالکل جدا کر دے یعنی طبیعت اور اس کے جو غرض کو روکنے کے تمام وسائل اختیار کرے اور اس کے علوم و حالات کو سر دے اور اپنی توجہ عالم جہات سے پرے عالم ملکوت کی جانب متوجہ کر رکھے اور نفس کو ایسے علوم و علوم الہی، کے قبول کرنے کی طرف مائل کرے جو کلیتہً زمان و مکان کی قید سے آزاد ہوں اور عام مجلسی خواہشات و رذائل کی مستفاد لذتوں کا غر بنے تاکہ عوام اور سبب خیال انسانوں کی ہمنشینی و اختلاط سے پرہیز کرنے لگے اور اس کی رغبت ان کی رغبتوں سے جدا، اور اس کا خوف ان کے خوف سے الگ شاہراہ پر قائم ہو جائے یہ طریقہ ان تباہی انسانوں کا ہے جو عورتیہ کے گروہ میں سے حکماء اور مجاذیب کہلاتے ہیں را در اسی زمرہ میں ارباب اغلاق کہ بیان داخل ہیں،

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ قوت بہیمیہ کی اصلاح کی جائے اور اصل قوت کی بقاء کے ساتھ ساتھ اس کی کچی کو درست کیا جائے، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ افعال، کیفیات اور افکار کے ذریعہ قوت بہیمیہ سے وہ سب کچھ ادا کرایا جائے جس کا نفس ناطقہ خواہشمند ہے، جیسا کہ کوئی گونگا، دوسرے انسانوں کے اقوال کو اشارات کے ذریعہ ادا کرتا ہے حتیٰ کہ عقل، قوت بہیمیہ پر ہاکم اور غالب ہو جائے۔

اور حصول سعادت کا یہ طریقہ متعارف اور شائع ذائع ہے "اللہ تعالیٰ کے فضل سے جو فہم و فراست مجھے عطا ہوئی ہے اور وہ اسی طرف راہنمائی کرتی ہے۔ اس کا مرجع اور منبع چار خصائل ہیں۔ اور جب یہ نفس ناطقہ اور عقل کے غلبہ سے قوت بہیمیہ

ہادی اور طاری ہو جاتی ہیں تو مقصد غلطے حاصل ہو جاتا ہے۔

اور اس حالت میں انسانی کیفیات، ملاء اعلیٰ کی صفات درجانی صفات، سے قریب تر اور زیادہ مشابہ ہو جاتی ہیں، اور انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا مقصد اسی کی دعوت و تربیت پر مبنی ہے اور درحقیقت ”شرائع“ اور ”مذاہب“ اسی کی تفصیل و تفسیر ہیں اور یہی اُن کے وجود کا حقیقی محور و مرکز ہے۔
وہ چار بنیادی خصائل حسب ذیل ہیں:-

(۱) طہارت (۲) اخبات (۳) سماحت (۴) عدالت

فطرتِ سلیم کا مالک، صحت مزاج کا حامل، اور کیفیاتِ سفلیہ در ذلیہ سے پاک انسان جب دنیوی خواہشات کی تلویث سے ملوث ہوتا ہے تو فطرت اُس پر تکتا ملاں اور تنگدلی کا غلاف چڑھا دیتی ہے اور اُس کی زندگی اُن آلودگیوں سے غبار آلود نظر آنے لگتی ہے اور اس حالت میں وہ قوائے بہیمیہ کے امتثال کے قریب ہو جاتا ہے اور دساد میں شیاطین اس پر اثر انداز ہونے لگتے ہیں۔ پس اگر وہ جلد متنبہ ہو کر ان جسمانی اور روحانی کدورتوں سے جدا ہو جاتا اور ان سے صاف اور بے لوث بن جاتا ہے تو اس غبار آلود زندگی اور کثافتوں سے برتر ہو جانے سے اُس کی نفسی کیفیات اُن روحانی صفات کے مشابہ ہو جاتی ہیں، جو ”ملائے اعلیٰ“ سے قریب ہیں اور اُس کے ملکاتِ نورانی میں ضیاء اور روشنی چمک اُٹھتی ہے اور وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ قوتِ ملیہ کی استعداد کے مطابق اپنے نفس کو صاحبِ کمال بنا سکے اور اس میں فرشتوں کے الہامات کے قبول، انوار الہی کے ظہور، اور پاک، طیب اور مبارک، اشیاء کے ساتھ مشابہ ہونے اور دنیا و دین کا بہترین انسان بننے کی

استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ انسانوں کی اسی استعداد و قوت کا نام ”طہارت“ ہے اور اگر انسان اپنی نظرت سلیمہ اور صفاء قلب کے سائق خدا سے تعالیٰ کی نشانیوں کا ذکر کرتا، اُس کی صفات کی فکر کرتا اور اس کے ذریعہ نصیحت و تذکیر کی جانب متوجہ ہوتا، اور پاک اخلاق کو حرزِ جاں بنا لیتا ہے تو اُس کے نفسِ ناطق کو غیب پیدا ہو جاتا، اور اس کے حواس اور اُس کا تمام جسم اُس کا مطیع بن جاتا ہے اور وہ اپنی اس کیفیت کے وقت ایک حیران اور درماذہ ہستی نظر آنے لگتا ہے اور خود بخود اس کی توجہ عالمِ قدس کی جانب ہو جاتی ہے اور اس حالت پر پچھلے اللہ تعالیٰ کی جناب میں خود کو بجاؤ اور عاجز مشاہدہ کرتا ہے اور جس طرح با اختیار بادشاہ کی درگاہ میں ایک عام اور بے حیثیت انسان کی حالت ہوتی ہے وہی حالت اس کی ہو جاتی ہے اور دہائی حالات میں سے یہ ”حالت“ طاعا علی کے احوال کے مشابہ، اور ردی درجات میں سے اُس درجہ سے قریب تر ہے جس میں ”روح“ اپنے خالق کے جلال و جبروت کی جانب متوجہ، اور اُس کی تقدیس میں مستغرق رہتی ہے۔ اور اس حالت میں نفسِ انسانی اپنے علمی کمالات کی طرف بلند پروازی کے لئے اس طرح مستعد ہو جاتا ہے گویا اُس کے لوحِ ذہن پر سرفرت کردگار کے نقوش منقش ہوتے جا رہے ہیں یہ ایک ایسی کیفیت ہے جو ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہے اور جس کا موعظِ تحریر میں آنا دشوار ہے۔ اسی کیفیت کا نام تصوف و اخلاق کی اصطلاح میں ”اخبات“ ہے اور اگر نفس، قوتِ بہیمیہ کے اسباب و دواعی سے باغی ہو جائے، اور اُس پر نہ بہیمیت کے نقش منقش ہو سکیں اور نہ اس کے افوات کا لوٹ اُس تک پہنچ سکے تو اُس کا نام سماحت ہے۔ یہ مالی معاملات میں سخاوت، شہوت سے بچنے میں عفت،

آفات کے تحمل میں صبر، اور مجموعہ اعمال کے لحاظ سے تقویٰ کہلاتی ہے۔
 اس کی تفصیل یہ ہے کہ نفس، جب اپنے دنیوی کاروبار میں مصروف، اور ازدواجی
 زندگی اور معاشی زندگی سے دوچار ہوتا ہے تو اس کی دو حالتیں ہوتی ہیں یا وہ ان
 میں اس طرح نہمک ہو جاتا ہے کہ پھر اس کو اس تنگ راہ سے نکلنا محال ہو جاتا ہے
 اور یا مشغول ہوتا ہے لیکن اعتدال کے ساتھ مشغول رہ کر جب فارغ ہوتا ہے تو
 روح میں غیبی پیدا کرنے والی ان تلویثات سے اس طرح جدا ہو جاتا ہے گویا کبھی
 ان میں مشغول ہی نہ تھا۔ نفس کی اس حالت کے وقت جبکہ وہ نفسانی خواہشات
 سے جدا ہو کر ان علائق سے سجات پاتا ہے وہ انوار ملکوتی سے فیضیاب، اور دنیوی
 فکرتوں سے پاک نظر آتا ہے اور عالم قدس سے ملاؤں ہو جاتا، اور ابدی و
 سرمدی مسرت پاتا ہے اور اس طرح تمام معاصی پر غالب آ جاتا ہے۔
 اور اگر نفس انسانی ایسے ملکات سے بہرہ یاب ہو جو ان افعال کے صدور کا معدن
 بنتے ہوں جن سے سبہولت صحیح اجتماعی اور مدنی نظام کا تیام ممکن ہو سکے اور
 نفس سے ان کا صدور فطری عادت کی طرح ہونے لگے تو ایسے ملکہ کا نام
 ”عدالت“ (عدل) ہے۔

اس حقیقت کا راز یہ ہے کہ ”حضرت الہیہ کی جانب سے“ ”اصلاح نظام“ کے
 تمام امور جو اس کی مشیت اور ارادہ میں ہیں ”ملائکہ اللہ“ اور ”پاک ارواح“
 پر اس طرح نقش ہو جاتے ہیں جس طرح آئینہ میں شکل و صورت نظر آتی ہے۔
 لہذا جب انسان اپنے سفلی اور جسمانی قویٰ کو روح کے تابع کر دیتا ہے تو ایک
 حد تک وہ کدورتوں سے الگ اور ”عالم قدس“ سے قریب تر ہو جاتا ہے اور صفات

خصیصہ سے بالاتر ہو کر صفات عالیہ کا مالک بن جاتا ہے۔

اور نفس کی تمام مرضیات اسی ایک نظام کے سانچے میں ڈھل جاتی ہیں، اور یہی پوری کیفیت دراصل ”خالص روح“ کی طبیعت و فطرت ہے الخ۔

یہی وہ چار بنیادی صفات ہیں جو انسان میں اگر پوری طرح راسخ ہو جائیں اور وہ کمالات علمی و عملی کے لئے اُن کی ضروری کیفیتوں کا فہم حاصل کرے اور اُس میں یہ فطانت پیدا ہو جائے کہ وہ ہر زمانہ کے مذاہب الہیہ کی تفصیلی کیفیات پر آگاہ ہو جائے تو بلاشبہ اس کو ”خیر کثیر“ حاصل ہے اور یقیناً وہ فقیہ فی الدین (دین کے بارہ میں سمجھ دار) کہلائے گا مستحق ہے۔ اور اس مجموعی کیفیت اور حالت کا نام ہی ”فطرت“ یا (سعادت) ہے۔

اس تمام تفصیل سے یہ واضح ہو گیا فیلسوف اسلام شاہ ولی اللہ دہلوی۔ اخلاق کی غایت ”سعادت ابدی“ کو سمجھتے ہیں اور سعادت کے اُس درجہ کو جس میں انسان، ملکوتی صفات سے مشابہ اور حق تعالیٰ کے انوار و فیوض سے قریب تر ہو جاتا ہے، حقیقی مثال علی السلام کہتے ہیں اور اُن کے یہاں ”مثال علی“ کے مختلف درجات ہیں۔ جو حسب استعداد ”ارباب اخلاق“ صالحین سے شروع ہو کر انبیاء علیہم السلام کے درجات تک پہنچتے ہیں اور یہ درجہ سب سے بلند اور آخری درجہ ہے۔

البتہ ”اسلامی نقطہ نظر سے“ اس مسئلہ میں اس قدر تفصیل اور ہے کہ حقیقی مثال علی

لہ ومن یؤت الحکمة فقد اذبح خیرا کثیرا

مے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کے لیے یہ دعاء کی تھی اے اللہ اُس کو دین کی بچہ سے تکمل مولود یولد علی الفطرة الحریث۔ خلاصہ حجتہ اللہ جلد ۱ بحث سعادت صفحہ ۵۴ تا صفحہ ۵۵

اپنے درجہ کمال کے اعتبار سے خواہ آخری درجہ پر کسی شخص کو حاصل بھی ہو جائے تاہم وہ
 ”کامل الاخلاق“ کہلانے کا مستحق ہوگا مگر نبی اور رسول نہیں کہلا سکے گا۔ اس لئے کہ ”یہ مقام“
 انسانی جدوجہد کے دائرہ سے بلند ہے اور صرف خدائے تعالیٰ کی عطا و بخشش پر موقوف ہے
 گویا یہ ایک ”منصب الہی“ ہے جو نیابت الہی کی تکمیل کے لئے کسی انسان کے حصہ میں آتا ہے
 اس لیے قرآن عزیز میں تصریح کر دی گئی۔

اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ وہ اپنی
 (الانعام) رسالت کے منصب کو کس کو عطا کرے

ہاں یہ ضروری ہے کہ جو ہستی بھی اس ”جلیل القدر منصب“ پر فائز ہو وہ ”اخلاق کریمانہ“
 کے بلند صفات سے متصف ہوئی چاہئے۔

اور ہر شے کے انجام اور درجہ کمال کی طرح اس منصب کا دور کمال اپنی علمی و عملی
 برتری کے ساتھ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے وابستہ کر دیا گیا۔ پس آپ کا ارشاد گرامی

انہی بخت لاتم حسن الاخلاق میری بعثت دنیوت و رسالت کا اخلاق
 دینی رہنمایہ مکاسرہم الاخلاق کریمانہ اور حسن اخلاق کی تکمیل کیلئے ہوئی ہے

اسی حقیقت کا اعلان ہے۔

مسطورہ بالا وضاحت سے یہ بخوبی واضح ہو گیا کہ امام غزالی شاہ ولی اللہ امام راعب
 اصفہانی کے نزدیک ”سعادت“ اور مثل اعلیٰ کا مفہوم اس معنی سے بلند تر ہے جس کا نظریہ
 حدید کے ابواب میں تفصیل کے ساتھ ذکر ہو چکا ہے۔

ان علماء اخلاق کے نزدیک دنیوی صلاح و فلاح کے ساتھ حقیقی فلاح و نجات
 ”یعنی عالم آخرت کے سرمدی وابدی راحت کا حصول“ بھی انہی دونوں کے ساتھ وابستہ ہے

اور محقق ودانی فرماتے ہیں۔

نفسِ ناطقہ انسانی میں دو قوتیں ہیں ایک ”قوتِ ادراک“ دوسری ”قوتِ تحریک“
اور دونوں قوتوں کی پھر دو جدا شاخیں ہیں۔

قوتِ ادراک کی ایک شاخ کا نام ”عقلِ نظری“ ہے اور یہ علمی صورتوں کے قبول
کے لئے مبدءِ تاخر بنتی ہے۔ اور دوسری شاخ کا نام ”عقلِ عملی“ ہے اور یہ افعال
جزیہ کی فکر و مشاہدہ کو قوتِ تحریکِ بدن کے لئے مبدءِ بعید ہوا کرتی ہے۔ اور پھر
یہ شاخ، قوتِ غضب اور قوتِ شہوت سے تقاضی کے تحت ایسی چند کیفیات
کے وجود کا مبدء بنتی ہے جو کسی فعل یا افعال کا سبب بنتی ہوں، مثلاً غذا امت
اور خندہ و بکا وغیرہ۔ نیز وہم اور قوتِ تمہیل کے استعمال کی حیثیت سے جزوی
آراء اور جزئی اعمال کے استنباط کا مبدء بھی ثابت ہوتی ہے۔

اور ”عقلِ نظری“ کے ساتھ نسبت پانے یا دونوں کے باہم یکدگر وابستہ ہو جانے
کی حیثیت سے سبب بن جاتی ہے اُن آراءِ کلیہ کے حصول کا جو اعمال کیساتھ
متعلق ہیں اسی طرح قوتِ تحریک کی پہلی شاخ کا نام ”قوتِ عصبی“ ہے اور یہ مبدء
بنتی ہے ایسی مدافعت کا جو غلبہ کے ساتھ امور نامناسب کو دفع کرتی ہو۔

اور دوسری شاخ کا نام ”قوتِ شہوانی“ ہے اور یہ مناسب امور کے حاصل
کرنے کے لئے مبدء ہے۔

اور ”قوتِ ادراک“ کا یہ فرض ہے کہ تمام قویٰ بدنی پر اس طرح مسلط ہو جائے
کہ کسی طرح ان قویٰ سے منفصل اور متاخر نہ ہونے پائے بلکہ تمام قویٰ اسی کے تسلط
اور فہرمانیت میں آجائیں اور جس قوت سے جو کام لینا چاہے لے سکے اور

کسی قوت کو اس کے حکم کے بغیر کسی قسم کے اقدام کی جرأت باقی نہ رہے تاکہ
 انسانی ضمیر کی راجد بانی میں نظم و انتظام صحیح رہے اور کسی قسم کا اختلال پیدا نہ ہو
 اور جب ان قوتوں میں سے ہر ایک قوت، بمقتضاء عقل اپنے خصوصی فعل پر اقدام
 کرے گی تو قوتِ ادراک اپنی "عقل نظری کی تہذیب و ترتیب" سے "حکمت"
 حاصل ہوگی، اور "عقل عملی کی تہذیب سے" عدالت" پیدا ہوگی۔ اور "قوتِ
 غضبی کی ترتیب و تہذیب" سے "شجاعت" اور قوتِ شہوی کی تہذیب سے
 "عفت" عالم وجود میں آئے گی پس اس تقریر کی بنا پر عدالت، قوتِ عملی کے
 کمال کا نام ہے نہ کہ قوتِ عملی کے۔

لیکن علماء اخلاق اس مسئلہ کی تقریر ایک دوسرے طریقے سے بھی کرتے ہیں۔ لہذا ہمیں
 نفسِ انسانی میں تین قوتیں متضاد موجود ہیں اور "نفس" جس قوت کا ارادہ کرتا
 ہے اسی کے مطابق آثار ہوید ہوتے رہتے ہیں۔ اور جب ان میں سے ایک غالب
 آجاتی ہے تو بلاشبہ دوسری مغلوب یا مفقود ہو جاتی ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے
 (۱) قوتِ ناطقہ۔ اس کو نفسِ علوی اور "نفسِ مطمئنہ" بھی کہتے ہیں یہ حقان
 امور میں فکر و نظر کے شوق، اور فکر و تمیز کا مبدع بنتی ہے۔

(۲) قوتِ غضبی۔ اس کو نفسِ شہوی اور نفسِ لوامر بھی کہتے ہیں، اور یہ غضب و
 دلیری، ہولناکیوں پر اقدام، اور سرطانی و تسلط کے شوق کا مبدع ہے۔

(۳) قوتِ شہوی۔ اس کا نام نفسِ ہیمی اور نفسِ امارہ بھی ہے اور یہ شہوت
 طلب غذا و دراکل و شرب و درنگاہ کے ذریعہ حصولِ لذت کا شوق جیسے امور کا
 مبدع ہے پس ان ہی قوتوں کی شمار کے اعتبار سے نفس کے فضائل کی تعداد کا اندازہ کرنا چاہیے

اس لیے کہ اگر نفس ناطقہ کی حرکت اعتدال پر ہو اور اس میں معارف و علوم یقینیہ کے
اکتساب کا شوق بھی پایا جاتا ہو تو اس حرکت سے "علم" حاصل ہوتا ہے اور
اس کے تابع ہو کر "حکمت" حاصل ہوتی ہے، اور جب نفس سمعی کی حرکت
اعتدال پر ہوتی ہے اور نفس ملکوتی کی تابع بن جاتی ہے اور قوت عاقلہ نے جو کچھ
اس کا حصہ مقرر کر دیا ہے اس پر قانع رہتی ہے تو اس حرکت سے "فضیلتِ علم"
پیدا ہوتی اور اس کے تابع ہو کر شجاعت وجود میں آتی ہے اور جب نفس بہمی کی حرکت
میں اعتدال پیدا ہو جاتا ہے اور وہ عاقلہ کی فرمانبرداری ہو کر اپنے حصہ پر قانع ہو جاتی
ہے تو اس حرکت سے "فضیلتِ عفت و جو" پذیر ہوتی ہے اور اس کے نتیجے
"سعادۃ" پیدا ہوتی ہے۔

اور جب یہ تینوں فضائل حاصل، اور باہم یکدگر وابستہ ہو جائیں تو ان تینوں کی
ترکیب سے ایک ایسا مزاج پیدا ہو جاتا ہے جو ان تمام فضائل سے بالاتر ہو کر
درجہ کمال حاصل کر لیتا ہے اور اس فضیلت کا نام "عدالت" (عدل) ہے
اور امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اس بحث میں چار امور قابلِ لحاظ ہیں۔

۱، عمل جمیل۔ یعنی اچھے اور بُرے افعال کا عمل (۲) قدرت۔ یعنی اُس کے کرنے
نہ کرنے پر قادر ہونا۔ (۳) معرفت۔ یعنی اُس کے اچھے یا بُرے ہونے کو پہچاننا
(۴) نفس کی وہ ہیئت و صورت جس سے دونوں جانبوں میں سے ایک جانب
میں میلان ہو سکے اور اس کی بدولت دونوں میں سے کسی ایک بات کا ہونا
آسان ہو جائے لیکن پہلی بات یعنی نفسِ عمل "خلق" نہیں کہلایا جاسکتا اس لیے ایک شخص کو ایسا

ہو سکتا ہے کہ وہ خلق سخاوت رکھتا ہو لیکن غریب ہونے یا کسی اور سبب کے پیش
آجانے سے "مال خرچ کرنے سے محروم ہو۔ یا اُس کے برعکس صفتِ ثقل تو
اُس میں موجود ہو مگر وہ ربا و دہنود کی خاطر سخی کی طرح خوب خرچ کرتا رہتا ہو
اور نہ قدرت کا نام خلق ہو سکتا ہے اس لئے کہ قدرت کی نسبت تو دینے اور
نہ دینے دونوں کی جانب یکساں ہے۔ وہ انسان ہے اور انسان ان دونوں
باتوں پر قادر ہے تو پھر یہ قدرت کس طرح خلق بن سکتی ہے۔

اور صرف معرفت کا نام بھی خلق نہیں ہے اس لیے کہ معرفت کی نسبت اچھے
اور بُرے دونوں قسم کے اخلاق و صفات پر ہوتی ہے۔
بلکہ خلق اُس چوتھی صورت کا نام ہے جس کو "ہیئت" کہا جاتا ہے اور جو نفس کو
اس قابل بناتی ہے کہ اُس سے عطا و بخشش، یا نخل و کنجوسی صادر ہو اور جس طرح
"چہرہ کا حسن" ناک، رخسار اور ہونٹوں کے بغیر صرف آنکھوں کی خوبصورتی ہی
سے کامل نہیں ہو سکتا اسی طرح "باطن کا حسن" بھی ان چار ارکان کے بغیر کامل و مکمل
نہیں ہو سکتا، اور جب ان سب کے اختلاط سے اعتدال و تناسب کے مطابق
مزاج پیدا ہو جاتا ہے تو پھر "حسن خلق" وجود میں آ جاتا ہے۔

اور امامِ راغب نے اس فرق کو اس طرح ادا کیا ہے۔

طبیعت اور غریزہ نفس کی ایسی قوت کا نام ہے جس میں تغیر و تبدل ناممکن ہے اور
شمیۃ اور بحیثیتہ اس حالت کو کہتے ہیں کہ جس پر غریزہ قائم ہے اور غالب حالات میں
یہی تغیر کو قبول نہیں کرتی۔

اور خلق بہت سے معنی میں استعمال ہوتا ہے گا ہے قوت غریزہ کے معنی میں بولا

جاتا ہے۔ حدیث نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) میں ہے

فَرَعَ اللَّهُ مِنَ الْخَلْقِ وَالْخُلُقِ اللہ تعالیٰ پیدائش، طبیعت، رزق

والسَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ

اور موت کے معاملہ کو مکمل کر چکا۔

اور کبھی ایسی انسانی حالت کو کہتے ہیں کہ جس کی وجہ سے انسان اس قابل ہو جائے

کہ وہ ایک کام پر اقدام کر سکے اور دوسرے سے باز رہ سکے۔ مثلاً جس انسان

کے مزاج میں حدت اور تیزی ہوتی ہے اُس کو کہتے ہیں "اللہ خَلَقَ بِالْغَضَبِ"

یہ تو غصہ کے لئے ہی ہیں اور اسی ترفیع کے مطابق تمام حیوانات کی ذاتی خصوصیات

کے لئے لفظ خَلَقَ کو استعمال کرتے ہیں مثلاً شیر کے لئے بہادری، خرگوش کے لئے

بزدلی اور لومڑی کے لئے مکاری کے اوصاف کو اُن کا خَلَقَ کہتے ہیں۔

اور کبھی خَلَقَ کو خلانت یعنی ملاستہ سے اخذ کرتے ہیں۔ اور اس معنی کے لحاظ سے

خَلَقَ اُس کیفیت کا نام ہے جس پر انسان اپنے قویٰ میں سے بعض قوتوں پر

عادت کے ذریعہ سے مستقل اور قائم ہو جاتے۔

پس اس اعتبار سے "خَلَقَ" نفس کی اس کیفیت پر بولا جاتا ہے جس سے

افعال بغیر فکر و تردد کے صادر ہوتے ہیں اور کبھی اُن افعال ہی پر اُس کا اطلاق

ہوتا ہے جو کیفیت کے ذریعہ صادر ہوتے ہیں۔

اور اس اصول پر کبھی وہ فعل، اور سہیئت دونوں پر یکساں بولا جاتا ہے جیسے

عفت، عدالت، شجاعت وغیرہ میں۔

اور کبھی سہیئت کا ایک نام ہوتا ہے اور فعل کا دوسرا نام جیسے جو دو سخا یا سخا

لے ملاستہ زمین کو گھس گھس کر ہموار اور چکنا کرنے کو کہتے ہیں

کا توہمیت و کیفیت پر اطلاق ہوتا ہے اور جو دکا اُس فعل پر جو اس کیفیت سے
 صادر ہوا اور "عادت" فعل یا انفعال کی اس تکرار کا نام ہے جس سے خلق تکمیل
 پاتا ہے اور عادت کا صرف یہی کام ہے کہ وہ انسان کی قوت کو فعلیت میں لے
 آئے مگر حیثیت و خلقت کے خلاف انسان میں سمجھت یا طبیعت کا متغیر کر دینا
 عادت کے دائرہ سے باہر اور قطعاً محال ہے۔ اس لیے کہ طبیعت کا خالق تو
 خالق کائنات عزوجل ہے اور عادت مخلوق کا اپنا فعل ہے اور یہ کیسے ممکن ہے
 کہ خالق کے فعل کو مخلوق بدل دے البتہ ایسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ عادت مختلف
 اثرات سے متاثر ہو کر ایسی قوی اور مضبوط ہو جاتی ہے کہ اس کو بھی سمجھت اور طبیعت
 ہی کہنے لگتے ہیں اسی بناء پر یہ مقولہ مشہور ہے "العادة طبيعة ثانية" عادت دوسری طبیعت،

خیر، سعادت، فضیلت، منفعت اور اُن کے باہم امتیاز

یہ چار امور ہیں جو اپنے خالق کے لحاظ سے جدا جدا حقیقت ہیں، اور اُن کے باہم امتیازی
 حدود قائم ہیں ان میں سب سے بلند مقام "خیر" کا ہے۔ اس لئے کہ خیر مطلق "خود اپنی ذات
 اور حقیقت کے اعتبار سے مقصود ہے اور اس کے علاوہ جو شے بھی مطلوب و مقصود ہے وہ
 صرف اس لئے کہ اُس میں "خیر" ہے۔

دنیا کا ہر عقلمند بغیر استثناء اگر کسی شے کا شائق اور عاشق ہے تو وہ یہی خیر ہے حتیٰ
 کہ بعض کوتاہ نظر "شر" کو اس لئے کہ گزرتے ہیں کہ اُن کی نگاہ میں وہ "خیر" نظر آتی ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عالی ہے کہ کوئی خیر ایسی نہیں ہے جس کا انجام کارِ جہنم ہو اور کوئی شر ایسا نہیں جس کا مال کارِ جنت ہو۔ گویا خیر مطلق کبھی بُرائی کا سبب نہیں بن سکتی اور شر کبھی بھلائی کا باعث نہیں ہو سکتا۔

اور ”سعادتِ مطلقہ“ اُس حقیقت کا نام ہے جس سے آخرت میں لذتِ حیات حاصل ہو، یعنی بقا، دوام، کمالِ قدرت، کمالِ علم، اور استغناء، یا یوں کہہ دیجئے کہ جو ان چار امور تک رسائی کا ذریعہ ہو اُس کا نام ”سعادت“ ہے اور اس کی جانب مخالف کا نام ”مشقادت“ اور ”فصیلت“ اُن امور کا نام ہے جو سعادتِ انسانی کا باعث بنتے اور دوسروں پر اُسکو سرفرازی بخشتے ہوں۔ اور اس کے مخالف پہلو کو ”رذیلہ“ کہا جاتا ہے۔

اور ”نافع“ اُن اشیاء کا نام ہے جو خیر، سعادت، اور فصیلت کے لئے ممد و معاون ثابت ہوتی ہوں اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ”ضروری“ جس کے بغیر مطلوب و مقصود تک پہنچنا ناممکن ہے۔ مثلاً علم صحیح اور عمل صالح کہ ان ہر دو کے بغیر سرمدی لذتوں سے بہرہ اندوز ہونا ناممکن ہے۔ دوسری ”غیر ضروری“ جو مفید مطلب تو ہو لیکن موقوف علیہ نہ ہو یعنی دوسری شے بھی اُس کی قائم مقامی کر سکتی ہو۔ مثلاً بعض اعمالِ صالح جو اپنے نافع ہونے میں متبادل حیثیت رکھتے ہوں جیسا کہ سکجین صفراء کیلئے قاطع ہے مگر اس فائدہ کے لئے اس کا بدل ضرر لیموں بھی ہو سکتا ہے۔

فضائل کا عروج و تنزل | فطرت کے عام قانون کے مطابق ”فضائل ہیں بھی“ ارتقاء و تنزل کے مدارج موجود ہیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے انسان کو فضائل کے ارتقائی درجات کے حصول کی ترغیب فرمائی ہے اور اس خطاط سے باز رکھا ہے۔ حصول ارتقاء کے متعلق ارشاد ہے۔

سار عوا الی مغفۃ من ربکم خدا تعالیٰ کی مغفرت (سعادت سرمدی) کی جانب دھرو (حدید)

فاستبقوا الخیرات (تقریاً) پس کوشش کرو۔ خیر و فلاح

میں آگے بڑھ نکلنے کی۔

اولئک سیاسعون فی الخیرات وہ خیر و فلاح کیلئے ددڑ کرتے ہیں اور وہ
وہم لہما سابقون (مومنون) انکے بارہ میں آگے بڑھ جانے والوں میں ہیں
اور فضائل میں اسخطاط سے محفوظ رکھنے کے لئے ارشاد ہے۔

ولا تترددوا علی ادبارکم فتقلبوا اور اپنی ایڑیوں کے بل واپس نہ ہو کہ نتیجہ
خاسرین۔ (مائتہ) میں نقصان و خسارہ لے کر واپس ہو۔

ولا تکنوا کالذی نقصت غنلہا اور تم ان کی طرح نہ ہو جاؤ جنہوں نے سموت
من بعد قوتہ انکاثا (نحل) کو مضبوط پٹینے کے بعد اپنی انڈیا کو اُدھیر ڈالا۔

ان الذین اسرقدوا علی ادبارہم بلاشبہ جو لوگ ایڑیوں کے بل ایسی حالت
من بعد ماتین لہم لہدیٰ میں واپس ہو گئے کہ ہدایت اُن پر واضح

الشیطان ستول لہم و اھلی لہم ہو چکی تھی تو دراصل شیطان نے اُن کو کھپٹلا
لیا اور اُن کو (غلط) اُمید و نہیں مبتلا کر دیا۔ (محمد)

پھر یہ بھی واضح رہے کہ فضائل کے ارتقائی درجات بھی چار ہیں اور اسخطاطی مراتب بھی چار ہیں۔

ان ارتقائی درجات میں سے اگر انسان، برائیوں، بد اخلاقیوں، اور گناہوں سے باز

رہے کئے ہوئے پر نادم ہو، اور آئندہ نہ کرنے پر غمِ صمیم رکھتا ہو، تو یہ پہلا درجہ ہے اور اس
درجہ کے حامل کو ”مطہع“ اور ”تائب“ کہتے ہیں۔

اور اگر مقررہ عبادات و طاعات کا پابند اور حقوق اللہ اور حقوق العباد میں اخلاقِ کریمہ

کا حامل، اور بقدر وسعت اُن میں سبقت کمان ہو تو یہ دوسرا درجہ ہے اور اسکے اہل کو ”صالح“ کہتے ہیں

اور اگر شہوات پر ضبط کے ذریعہ حسنات و خیرات اُس کی طبیعت ثانیہ بن گئے ہوں
اور نیات و اعمال بد سے فطری نفرت پیدا ہو گئی ہو تو یہ تیسرا درجہ ہے اور اس کے صاحب کو
”شہید“ کہا جاتا ہے

اور اگر ان ہر سہ منازل کی مجموعی حالت و کیفیت، معراج کمال کے اُس درجہ کو پہنچ چکی
ہو کہ انسان تمام نیک و بد کیلئے خدا کے تعالیٰ کی مرضیات میں غرق اور اخلاق حسنہ و کمالاتِ فاضلہ
کے ساتھ متصف ہو چکا ہو، اور اُس کا ہر حرکت و سکون مشیتِ الہی کے تابع ہو کر راضی برضا
الہی کی حد تک پہنچ گیا ہو تو اس درجہ کے حامل کو ”صدیق“ کا لقب ملتا ہے۔ چنانچہ قرآنِ عزیز
کی اس آیت میں ان ہی درجات کا ذکر کیا گیا ہے۔

وَمَنْ يَطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ
مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ
النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ
وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا
اور جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے
پس یہی وہ لوگ ہیں جو ان کے ساتھ ہونگے
پس براہِ اللہ تعالیٰ نے اپنا انعام و اکرام کیا ہے
اور وہ نبی، صدیق، شہید، اور صالحین میں
(النساء) اور یہ اچھے رفیق ہیں۔

اسی طرح اس خطاطِ فضائل میں اگر اعمالِ خیر کے بارہ میں کسل اورستی نے جگہ لے لی ہے
اور وہ حصولِ خیرات سے باز رہتا ہے۔ تو اس درجہ کا نام ”ذریعہ“ ہے۔

فَلَمَّا زَاخَرُوا زَاجِرًا عَاثَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ
پس جب انھوں نے کئی اختیار کر لی تو اللہ نے
(صف) ان کے دلوں میں کجی ڈال دی۔

اور اگر خیر کے لئے وسعتِ نظر مقفود ہو جائے اور بد عملی تک فوجت پہنچ جائے تو اس کا نام

”رین“ ہے۔

کَلَّا بَلْ سَاءَ مَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا
يَكْسِبُونَ (التطفف) دلوں پر بدی کا رنگ چڑھ گیا ہے۔

اور اگر صورتِ حال اس حد تک پہنچ جائے کہ باطل پر اقدام کر کے اسکو حق ظاہر کرنے
لگے اور باطل پرستی کی حمایت پر اڑ جائے تو یہ ”مساوتِ قلب“ ہے۔

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ
فَہِيَ كَالْحِجَابِ أُو۟شِدَ قَسْوَةُ رَقَبَةٍ پس بھڑکی مانند ہیں یا اس سے بھی زیادہ سخت

اور آخری درجہ یہ ہے کہ باطل میں پورا پورا انہماک ہو جائے، اُسکو پسندیدہ اور مرغوب
سمجھنے لگے، اور دوسروں کو کبھی ترغیب دے اور اُس سے محبت پیدا کر اے تو اُس کا نام ”ختم“
(مہر) ہے گویا اُس کے دل پر مہر لگ جاتی ہے۔ اسی کو اس طرح تعبیر کیا گیا ہے۔

خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوبِهِمْ وَعَلٰی سَمْعِهِمْ
وَعَلٰی اَبْصَارِهِمْ فَمَا تَذٰوَدَ اور اُن کے کانوں اور آنکھوں پر پردے
(بقرہ) بڑ گئے ہیں۔

اہم علیٰ قلوب افعالہ (معدّم) کیا اُن کے دلوں پر قفل لگے ہیں؟
پس بد اخلاقی اور عصیان کا پہلا درجہ کسل ہے اور اُس کا نتیجہ زینج اور دوسرا درجہ غیاء
ہے اور اس کا نتیجہ رین اور تیسرا درجہ دقاحت ہے اور اُس کا نتیجہ قسادت اور چوتھا درجہ
انہماک ہے اور اس کا نتیجہ ختم و افعال۔

بہر حال حسنات اور کریمانہ اخلاق کے درجات کمال میں، نبوت کے بعد ”صدقیت“
کا درجہ ہے۔ اور سیئات و بد اخلاقی کی حد کمال ”ختمِ قلب“ ہے۔

فضائل

فضائل کی اساس | فضائل کی بنیاد حسب ذیل چار امور پر ہے

(۱) حکمت (۲) شجاعت (۳) عفت (۴) عدل

حکمت - نفس کی اس حالت کا نام ہے جس کے ذریعہ سے وہ تمام اختیاری امور میں خطا و صواب کے درمیان تمیز کرتا ہے۔ اور

عدل - نفس کی اس قوت و حالت کو کہتے ہیں جس سے غضب و شہوت کو صحیح تدبیر کی زنجیروں میں جکڑا جائے اور حسب تقاضائے حکمت و عقل استعمال میں لایا جائے۔ اور

شجاعت - قوت غضب کے بروئے کار آنے نہ آنے میں عقل کے تابع ہونے کا نام ہے۔ اور عفت - قوت شہوت کا عقل و شرع کے زیر تربیت و زیر فرمان ہو کر مہذب و درست کار ہونے کا نام ہے۔

اور میزان العمل میں امام غزالی نے تصریح کی ہے کہ حکمت، قوت عقلیہ کی فضیلت ہے اور عفت قوت شہوانیہ کی فضیلت، اور عدل، ان تمام قوتوں کے ضروری ترتیب کے مطابق وجود پذیر ہونے کا نام ہے گویا وہ مجموعہ فضائل ہے نہ کہ ایک جزئی فضیلت۔

امام کی رائے میں۔ ان اصول سے جو فروع پیدا ہوتی ہیں ان کی ترتیب اس طرح کجا سکتی ہے حکمت و عقل کے اعتدال سے۔ حسن تدبیر، ذکاوت ذہن، باریک بینی، صحیح انخیالی، دقیق اعمال اور پوشیدہ آفات نفس میں تیز فہمی، جیسے اخلاق پیدا ہوتے ہیں۔ اور

شجاعت سے۔ کرم، سجدت، شہامت، کسر نفسی، برداشت، بردباری، استقامت، کظم غیظ، ضبط، اور محبت، جیسے اخلاق وجود پذیر ہوتے ہیں۔ اور

عفت سے۔ سخاوت، حیا، صبر، درگزر، پاکیزگی، مساعدت، طرافت، اور قناعت، جیسے اخلاق نشوونما پاتے ہیں۔

ادد عدل چونکہ مجموعہ فضائل کا نام ہے اس لئے ہر سہ اصولی فضائل کی فروع خود اس کی اپنی فروع ہیں۔

ان ہی فضائل کی طرف قرآن عزیز کی اس آیت میں اشارہ ہے۔

انما المؤمنون الذین آمنوا باللہ بلاشبہ مومن دہی ہیں جو اللہ پر، اُس کے رسول
و رسولہ ثم لحدیرتالوا و جاہلدا
برایان لائے اور پھر شک و شبہ میں نہ پڑے
یا موالہم و انفسہم فی سبیل اللہ اور اپنے مالوں اور نفسوں سے اللہ کی راہ میں
ادلک ہم الصلحون (ہجرات) جہاد کیا، یہی سچے ہیں۔

پس اللہ اور اُس کے رسول پر ایمان لانے کا نام قوتِ یقین ہے جو قوتِ عقل کا ثمرہ اور حکمت کا نتیجہ ہے۔ مالی مجاہدہ کو سخاوت کہتے ہیں جو قوتِ شہوت میں ضبط پیدا کرتی ہے اور عفت اسی کا پل ہے اور مجاہدہ نفس، شجاعت کا دوسرا نام ہے جو قوتِ غضب کے استعمال کو عقل کے زیر اثر اور حد اعتدال پر لانا ہے صحابہؓ رضی اللہ عنہم کی مدح کی یہ آیت اسی کو واضح کرتی ہے۔

اشد اعلیٰ الکفار من جماعہ بنیہم وہ کافروں پر سخت ہیں اور آپس میں نرم و رحیم
انام غزالی (رحمۃ اللہ علیہ) کے نزدیک بھی حقیقی مدخلِ اعلیٰ تک انسان کی رسائی ممکن ہے
فرماتے ہیں۔

جو شخص ان اخلاق کے تمام شعبوں کا حامل ہو اور ان میں صاحبِ کمال بن جائے وہ
اس کا مستحق ہے کہ مخلوق کا مقصد بنے اور تمام اعمال و افعال میں اُس کی پیروی کی جائے

گویا وہ "ملکوتی پیشوا" ہے اور جو شخص ان اخلاق سے یکسر خالی ہو اور انکی اصلاح کا
حاصل تو اس کا خدا کی کائنات اور اس کی مخلوقات سے خارج اور زندہ ہو جانا ہی بہتر
امام نے شاہ صاحب کی طرح یہ بھی تصریح کی ہے کہ اخلاق کی "مثل اعلیٰ" کا آخری درجہ
نبوت کا درجہ ہے، جو اخلاق کے کمالات کے بعد خدائے برتر کی مومنت اور عطا سے نصیب ہوتا ہے

من بطع الله والمرسول فاولئك جوالہ اور اس کے رسول کی پیروی کرے

مع الذين انعم الله عليهم من وہی ان ہستیوں کے ساتھ ہونگے جن پر خدا کا

النبيين والصدیقین والشهداء النام ہوا ہے اور وہ انبیاء، صدیقین، شہداء

والصلحین وحسن اولئك رفيقا (فناء) اور صالحین ہیں، اور یہ سب بہت اچھے فرق ہیں

فضائل کے اقسام | فضائل کی ابتدائی قسمیں دو ہیں، ایجابی اور سلبی

نفس انسانی میں ایسی قوت اور ایسے ملک کا قیام و وسوسہ، جو حسن عمل کا باعث بنے
فضیلت ایجابی ہے اور جو سورِ عمل سے باز رکھے کا باعث ہو فضیلت سلبی ہے۔

مثلاً "امید" ایجابی فضیلت ہے اس لئے کہ جو زندگی کی شاہراہ پر گامزن ہو یہ اس
کو عمل پر آمادہ کرتی اور ابھارتی ہے اور "زہد" سلبی فضیلت ہے اس لئے کہ وہ انسان کو حد
سے متجاوز لذائذ سے باز رکھتی، اور سادہ زندگی پر راہنی رہنے کی ترغیب دیتی ہے۔

گذشتہ مباحث میں فضائل کی ایک دوسری تقسیم بھی کی گئی ہے یعنی انفرادی
فضائل اور اجتماعی فضائل۔

مثلاً قناعت۔ انفرادی فضیلت ہے جس کا اثر انسان کی اپنی ذات تک ہی
محدود رہتا ہے اور امانت۔ اجتماعی فضیلت ہے اس لئے کہ وہ جب ہی رونما ہوتی ہے کہ

انسان دوسروں کے ساتھ معاملات میں حصّہ لے۔

بعض علماء و اخلاق کا یہ خیال ہے کہ امام غزالی کا مرکز توجہ صرف اخلاقِ فردیہ میں اور اخلاقِ اجتماعیہ کی تعلیم سے اُن کی تصانیف خالی ہیں۔

مگر امام کی تعلیم اخلاق پر وقتِ نظر کے بعد یہ اعتراض صحیح نہیں رہتا اس لئے کہ احیاء علوم الدین میں آفاتِ عزلت کے باب میں امام نے تصریح کی ہے۔

یہ واضح رہے کہ دینی اور دنیوی مقاصد میں وہ مقاصد بھی ہیں جو دوسروں کے ساتھ تعلقات پر قائم ہیں۔ اور دوسروں کے ساتھ اختلاط و تعاون کے بغیر اُن کا وجود ناممکن ہے لہذا جو امور باہمی اشتراک و اختلاط سے انجام پاتے ہیں وہ عزلت و گوش نشینی میں ناممکن الحصول رہتے ہیں، اور انسان میں ان کا فقدان، آفاتِ عزلت میں سے کہلاتا ہے، اس لئے یاہمی اختلاط و تعاون کے فوائد، ان کے اسرار و حکم ادا سبب پر بھی توجہ کرنی ضروری ہے۔ مثلاً تعلیم و تعلم، نفع و انتفاع، ادب و تادیب، باہمی مودت و اخوت، اجود ثواب کا حصول اور قیام حقوق کے ذریعہ دوسروں پر اس کا فیضان، تواضع و حصولِ تحریہ، مشاہدہ احوال و حصولِ عبرت وغیرہ جیسے اخلاق، یہ سب اختلاطِ باہمی کے فوائد میں سے ہیں اور ہم اس لئے اُن کو تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

نیز عدل، اجتنابِ ظلم، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، اور احسان، وغیرہ جیسے اخلاق کو مستقل ابواب میں تفصیل کے ساتھ بیان کرنا اس امر کی شہادت ہے کہ امام کی نظر ”اخلاقِ اجتماعیہ کی تعلیم سے“ نا آشنا نہیں بلکہ انسانی حیات کے کمال کے لئے وہ اسکو بھی بہت اہم سمجھتی ہیں۔ فارابی کا نظریہ سعادت اور فارابی اپنے فلسفی رجحانات کے پیش نظر سعادت کی حقیقت

اس طرح بیان کرتا ہے -

نفس انسانی، اگر اپنے وجود میں کمال کے اُس درجہ کو پہنچ جائے کہ اُس کو اپنے تمام
میں مادہ کی بالکل احتیاج باقی نہ رہے بلکہ یہ کیفیت پیدا ہو جائے کہ ان تمام اشیاء میں بھی
موجود رہے جو اجسام سے آلودہ ہیں اور اُن جو اہر میں بھی پایا جائے جو مادہ سے محروم
اور خالی ہیں، اور اُس کی یہ کمالی کیفیت دائم و قائم ہو تو اُس کمال کا نام ”سعادت“
ہے سعادت کا یہ درجہ ”افعال ارادیہ“ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے ان میں سے بعض افعال
نفسیاتی اور فکری ہوں گے اور بعض مادی و جسمانی، لیکن یہ حصول ان افعال کے اتفاقی
طور پر وجود میں آجائے سے نہیں ہو سکتا۔ بلکہ خاص ہیئت و صورت اور ملکاتِ خصوصی
کے ساتھ مشروط ہو کر ہو سکتا ہے۔

اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ بعض افعال ارادیہ خود سعادت کی راہ میں حائل ہیں، اور
یہ ظاہر ہے کہ سعادت بذاتہ ”خیر مطلوب“ ہے۔ اس لئے اس کے حاصل کرنے کا یہ مطلب
نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی وقت کے ساتھ اس لئے مقید کی گئی ہے کہ اُس کے واسطے سے ہمیں کوئی
دوسری شے ”مطلوب“ ہے کیونکہ اسکے بعد کوئی ایسا مرتبہ باقی ہی نہیں رہتا کہ انسان اُس کا مطالبہ
لہذا اس کے حصول کے لئے ایسے افعال ارادی کی ضرورت ہوتی ہے جو سعادت تک
پہنچانے میں مدد و معاون ہوں۔ ان افعال کا نام ”افعال جمیلہ“ ہے اور جن خاص ہیئت و کیفیت
کے ذریعہ یہ افعال جمیلہ صادر ہوتے ہیں اُن کا نام ”فضائل“ ہے یہ فضائل خود بھی ”خیر“ ہیں اور
اپنے سے بلند ”خیر“ یعنی ”سعادت“ کے حصول کا ذریعہ بھی ہیں۔

اور جو افعال ”سعادت“ کے حصول کے لئے سدا راہ بنتے ہیں اُن کا نام ”افعال قبیحہ“
ہے اور جن کیفیات و ہیئات سے اُن کا صدور ہوتا ہے وہ ”رذائل“ و ”خسائس“ کہلاتی ہیں

پس انسان میں قوتِ غاذیہ "بدن" کی خدمت گزار ہے اور قوائے حاسہ و متخیلہ "بدن" کے بھی خادم ہیں اور قوتِ ناطقہ کے بھی، بلکہ قوتِ غاذیہ، حاسہ، اور متخیلہ کی "خدمتِ بدن" کا اصل مدعا "قوتِ ناطقہ" کی خدمت ہی ہوتا ہے اس لئے کہ قوتِ ناطقہ کا پہلا قوام بدن ہی کے ساتھ وابستہ ہے اور قوتِ ناطقہ کی دو قسمیں ہیں، عملی اور نظری اور قوتِ عملی، قوتِ نظری کی خادم ہے اور قوتِ نظری کا کمال یہ ہے کہ وہ انسان کو سعادت تک پہنچا دیتی ہے۔ انہ

ابن رشد کا بھی قریب قریب یہی مذہب ہے۔ اور امام غزالی کی طرح وہ بھی اس کا قائل ہے کہ اخلاق میں تربیت و تعلیم اور ماحول کے اثرات سے تبدیلی ممکن ہے بلکہ واقع ہے اور یہ کہ اخلاق میں حصولِ سعادت کے مختلف مدارج ہیں۔

ابن مسکویہ کا نظریہ اور ابن مسکویہ نے اپنی کتاب، تہذیب الاخلاق میں مسئلہ سعادت پر تفصیلی بحث کی ہے اور کافی شرح و بسط کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی ہے۔ اس کا ایک ضروری حصہ درج ذیل ہے۔

ارسطو کے نزدیک سعادت کی پانچ قسمیں ہیں۔ ایک کا تعلق صحتِ بدن سے ہے اور یہ اعتدالِ مزاج سے حاصل ہوتی ہے۔ دوسری کا علاقہ دولت و رفقاء وغیرہ سے ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان میں یہ صلاحیت پیدا ہو جائے کہ وہ مال کو صحیح مصرت میں لائے، اور اصحابِ حاجات کے ساتھ حسنِ سلوک کرے تاکہ اہل ضرورت اور مستحقین اُس کے ساتھ محبت و مودت کرنے لگیں اور اس طرح کثرت سے اُس کے دوست اور رفیق بن جائیں۔

تیسری کا تعلق لوگوں کے ساتھ حسنِ سلوک سے ہے اور اُس کی بدولت یہ وصف

اُمس میں طبیعت ثانیہ بناتا ہے اور اس طرح وہ لوگوں میں مقبول و ممدوح بنتا، اور اپنی احسان و بھلائی کی داد حاصل کرتا ہے۔

چونکہ قسم کا واسطہ مندرجہ بالا اقسام میں ثابت قدم اور مضبوط رہنے سے ہے، اگر وہ ان امور میں کامیاب ہو جاتا، اور کامل درجہ تک پہنچتا ہے تو سعادت کا یہ بھی ایک درجہ ہے پانچویں قسم یہ ہے کہ وہ شخص دین و دنیا دونوں کے معاملہ میں عمدہ رائے، صحیح فکر، صاف اور سلیم اعتقادات کا حامل ہو

پس جس شخص میں یہ تمام اقسام جمع ہو جائیں وہ ”سعید کامل“ اور سعادت کے آخری درجہ پر ہے اور جس شخص کو ان اقسام میں سے کسی خاص قسم سے یا مختلف اقسام میں سے کچھ حصہ ملے وہ اسی نسبت کے اعتبار سے ”سعید“ ہے

اور ارسطو سے پہلے۔ بقراط، فیثاغورث، اور افلاطون وغیرہ اس کے قائل تھے کہ سعادت اور فضائل فقط ”نفس“ سے تعلق رکھتی ہیں۔ اسی لئے جب اُنھوں نے فضائل کی تفصیل بیان کی تو سب کو قویٰ نفس ہی سے متعلق رکھا، مثلاً حکمت، شجاعت، عفت، عدالت،

اُن کا قول ہے کہ سعادت کے لئے نفس کے ان قویٰ کا ہونا کافی ہے وہ بدن یا خارج از بدن کے فضائل کی محتاج نہیں ہے کیونکہ اگر انسان میں مذکورہ بالا فضائل موجود ہوں تو بیمار یا لنگرا، یا اندھا ہونا، یا کسی عضو کا بالکل نہ ہونا..... اُس کے حصولِ سعادت پر مطلق اثر انداز نہیں ہو سکتے، اسی طرح، افلاس، فقر، اور اس قسم کے امور سے بھی اُس میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔ مگر چونکہ روائی، بدن انسانی کو ”انسان“ کا جزو مانتے ہیں اس لئے وہ انسانی سعادت کو سعادتِ بدنی، اور خارج از بدن کے بغیر ناقص تسلیم کرتے ہیں۔

فلاسفہ کی ان دورایوں کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان دونوں پر صحیح محاکمہ کریں

اور ایک جامع رائے پیش کریں۔

انسان، درحقیقت دو فضیلتوں کا مجموعہ ہے۔

(۱) روحانی فضیلت ————— اور ————— (۲) جسمانی فضیلت

روحانی فضیلت اُس کا نام ہے جو پاک روحوں "یعنی عالم روحانیات کے اوصاف" کیساتھ مناسبت و تعلق رکھتی ہو اور جسمانی فضیلت کا تعلق حیوانی اوصاف سے ہے۔

انسان حیوانی فضیلت کی وجہ سے اس عالم سفلی میں چند روزہ مدت کے لئے مقیم ہے تاکہ وہ اپنی اس "خیر" کو تہذیب و ترتیب، اصلاح و تربیت، اور نظم و انتظام کے ذریعہ سے "کمال" تک پہنچائے، اور عالم علوی کے مناسب حال بنا کر اُسی جانب منتقل ہو جائے، اور وہاں ابدی و سرمدی حیات حاصل کرے۔

عالم سفلی، اور عالم علوی سے ہماری مراد عالم محسوسات کا اعلیٰ مقام یا ادنیٰ مقام نہیں ہے بلکہ عالم محسوسات کا خواہ کتنا ہی بلند مقام کیوں نہ ہو ہمارے مقصد کے اعتبار سے وہ سفلی ہے، اور عالم مجرد و معقول کا ہر درجہ عالم علوی ہے۔

بہر حال جب ان ہر دو کے مجموعہ کا نام "انسان" ہے تو ضروری ہے کہ انسان، جب ہی صحیح معنی میں سعادت حاصل کر سکتا ہے کہ ان دونوں فضائل کا ایک ساتھ حامل ہو پس انسان جب عالم سفلی کی سعادتوں سے متصف ہوتا ہے اور ان مناسب احوال کے اعتبار سے "سعید" کہلانے لگتا ہے تو پھر وہ ان مقدس احوال و متعلقات کی طرف غور کرتا، اُن سے بحث کرتا اور عالم سفلی کی صحت احوال کے ذریعہ سے قدرت الہیہ کا شائق بنتا، اور دلائل حکمت بالغہ پر نظر کرتے ہوئے اُن تک پہنچنے کی سعی کرتا ہے اور اس طرح عالم علوی کے درجات کو حاصل کرنے لگتا ہے تاکہ اُس کے بڑے سے بڑے اور انتہائی درجہ کو حاصل کر لیتا ہے۔

سعادت کا وہ آخری درجہ ”جو کسب و کتاب، اور قوتِ عمل سے حاصل ہو سکتا ہے“

یہ ہے کہ انسان کے تمام افعال ”افعال الہیہ“ بن جائیں اور یہی خالص خیر کا درجہ ہے یعنی اُس کی تمام مرضیات فنا ہو کر مرضیاتِ الہی کے اس طرح تابع ہو جائیں کہ اُس کے اپنی مرضی کے کوئی معنی ہی نہ رہیں جو کچھ ہو ”خدا کی مرضی“ ہی ہو اور جب وہ اس ”خیرِ محض“ کے درجہ پر پہنچ جائے گا تو پھر اس کی یہ کیفیت ہو جائے گی کہ اُس کا کوئی عمل اس ایک غرض کے علاوہ کہ خود وہ عمل بذاتہ مقصود ہے اور کسی غرض و غایت کا پابند نہیں رہے گا۔ اور یہی درجہ مقصود و مطلوب ہے الخ

اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ”سعید و نانا“ کامل السعادت جب ہی ہو سکتا ہے کہ ذہن قوی کا مالک ہو، صاحبِ ذکا و عقل اور صحیح تمیز کا حامل ہو۔ ایسی حالت میں تمام موجودات کے حقائق اس پر روشن ہو جائیں گے اور علم کے مطابق عمل کے نفاذ پر اُس کی غریمت بلند ہو جائے گی اور پھر اُس کے علم و عمل کی یہ مطابقت ہمیشہ کے لئے ثابت و قائم ہو جائے گی۔

نیز یہ بھی ظاہر ہے کہ جس طرح علم و نظر، عمل پر مقدم ہے اسی طرح عمل کا ہر جز اپنے متعلقہ علم و نظر سے موخر رہے گا اور کسی شے کا علم اور اس کی معرفت، جو دیتِ فکر اور قوتِ تمیز کے درجات و مراتب ہی سے وابستہ ہے کیونکہ اس کے بغیر حق و صواب تک پہنچنا ناممکن ہے تو اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ”معارف و علوم“ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جن کا صرف ”علم“ اور ”معرفة“ ہی ضروری ہے اور یہاں علم و عمل کے درمیان اکائی کے سوائے دومی موجود نہیں ہے اور دوسری وہ جو ”علم“ سے جدا ”عمل“ بھی چاہتے ہیں لہذا اسی بنیاد پر ”حکمت“ کو بھی دو قسم پر مشتمل سمجھنا چاہئے ایک علم و عمل کی وحدت کے ساتھ اور دوسری درجہ احتقائق کے ساتھ مثلاً معرفتِ کردگار

لے مخلوق یا خلاق اللہ الحدیث۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے اخلاق کو خدا کے تعالیٰ کے

اخلاق کے سانچے میں ڈھال لو۔

لے تہذیب الاخلاق صفحہ ۹۴ تا ۱۰۴

اور اس کی توحید اور واحد و قدیم ہونے کا عرفان صحیح کہ یہاں علم سے علیحدہ کوئی عمل موجود نہیں ہے
یا مثلاً اخلاقِ حسنہ اور سیرتِ جمیل، اور کردارِ سعید کا حصول کہ یہاں جودت و اصابت رائے
بھی ضروری اور اس کے مطابق نگر اس سے جدا عملِ حسن بھی ضروری اور اس حد تک ضروری
کہ عادتِ ثانیہ بن جائے۔

علمِ اخلاق اور ابنِ قسیم | شیخ الاسلام حافظ ابن قیم جوزیؒ نے اخلاق اور حصولِ سعادت پر
تعلیمِ قرآن کی روشنی میں جو تبصرہ فرمایا ہے وہ بھی لائقِ مطالعہ ہے۔

فرماتے ہیں :-

دینِ اسلام ”خلق“ ہی کا دوسرا نام ہے اور تصوف کی حقیقت بھی ”خلق“ کے علاوہ
اور کچھ نہیں ہے۔ پس جو شخص جس قدر اخلاقِ حسنہ کا مالک ہے اُسی قدر دین اور تصوف میں بھی بلند
ہے مشہور صوفی کتانی کا بھی یہی قول ہے۔

اس کے علاوہ خلقِ حسن کے بارہ میں علماءِ اخلاق کے مختلف اقوال پائے جاتے ہیں۔

(۱) حسنِ خلق کی حقیقت، جود و کرم کی بہتات، ایذا دہی سے پرہیز، اور ایذا و تکالیف
کی برداشت میں مضمر ہے (۲) حسنِ عمل پر ثبات، اور بد عملی سے پرہیز، حسنِ خلق کا مصدر ہیں۔
(۳) رذائل سے پاک اور فضائل سے مزین رہنے کا نام حسنِ خلق ہے۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ حسنِ خلق کے چار ارکان ہیں اور اخلاقِ فاضلہ کی بنیاد ان ہی پر قائم
و ثابت ہے۔

صبر عفت شجاعت عدل

صبر۔ انسان کو قوتِ برداشت، غصہ پر قابو، ایذا سے پرہیز عطا کرتا، جلد بازی و زود

لہ السعاده لابن مسکویہ صفحہ ۴۸۴

رنجی سے محفوظ رکھتا، اور بردباری، سنجیدگی، اور نرمی کا خوگر بناتا ہے۔

عفت - رذائل اور قول و عمل میں قیاس، سے بچائی اور صفت حیا کا عادی بناتی ہے
(جو نام بھلائیوں کا منع ہے) اور فحش، بخل، کذب، غیبت اور خلیجوری سے دور رکھتی ہے۔
شجاعت - عزت نفس، بلند اخلاقی، اور بلند خصالی پیدا کرتی، اور نفس در کم، سخاوت
اور ایثار پر آمادہ رکھتی ہے اور بردباری، اور غیظ و غضب پر قابو بخشتی ہے۔

بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد
بها دري، کشتی میں کھچاڑ دینے کا نام

الذي يملك نفسه عند الغضب نہیں ہے حقیقت میں بہادر وہ ہے جو

غصہ کے وقت نفس پر قابو پالے۔

حقیقی شجاعت اسی کا نام ہے کیونکہ یہ ایسے ”ملکہ“ کو کہتے ہیں جس سے انسان اپنے دشمن پر غلبہ
پانے کی قدرت رکھتا ہو۔ لیکن اس قدرت کے باوجود وہ قوت انتقام پر ضبط سے کام لیتا اور
عداوت کے مظاہرہ سے باز رہتا ہے۔

عدل - انسان کو اس کی اخلاقی زندگی میں اعتدال اور توسط بخشتا، اور ہر معاملہ میں

افراط و تفریط کے درمیان صحیح راہ پر قائم رکھتا ہے۔

”خلق“ افراط اور تفریط | مثلاً جو دو سخا، صفتِ عدل کی ایسی بخشش ہے جو بخل اور اسراف کی افراط
کی درمیانی راہ ہے اور تفریط سے محفوظ اور درمیانی راہ ہے۔ اسی طرح حیا، ذلت و ظلم کی درمیانی

صفت ہے۔ اور شجاعت، نامردی اور تہور کی درمیانی صفت کا نام ہے اور ان سب کا منبع
یہی صفت ”عدل“ ہے جو اخلاقِ فاضلہ کے ہر سرِ ارکان میں توسط اور اعتدالِ مزاج سے منصف
شہود پر آتی ہے۔

اخلاق کریمانہ کی طرح رذائل اخلاق کا منبع بھی چار صفات ہیں جو اس عمارت کے چار ستون سمجھے جائیں۔

جہل ظلم شہوت غضب

جہل۔ اچھی شے کو بُری اور بُری کو اچھی کر کے دکھانا، اور ناقص کو کامل اور کامل کو ناقص کی صورت میں ظاہر کرنا ہے۔

ظلم۔ ہر شے کو بے محل جگہ دینے کا خوگر بننا ہے یعنی غضب کے موقع پر خوشنودی اور خوشنودی کے موقع پر عنید و غضب، سنجیدگی کے موقع پر جہالت، سخاوت کے موقع پر بخل، بخل کے موقع پر سخاوت، پیش قدمی کے موقع پر خمود اور خمود کے موقع پر پیش قدمی، سختی کے موقع پر نرمی اور نرمی کے موقع پر سختی، عزت نفس کے موقع پر انکساری، اور انکساری کے موقع پر غرور، علیٰ ہذا القیاس شہوت۔ انسان کو حرص، بخل، فسق و فجور، بسیار خوری، ذلت، دناوت، اور طمع کا خوگر بناتی ہے۔

غضب۔ غرور، کینہ، حسد، ظلم، اور حماقت جیسے ذلیل اوصاف کا عادی بنانا ہے اور اگر ان رذائل اخلاق میں سے کسی بھی دو کو باہم ترکیب دیکھے تو مزید اخلاقِ قبیحہ وجود میں آتے ہیں اور اگر غرور سے دیکھا جائے تو اخلاقِ سیئہ کے ان چار امکان کی بنیاد دو قاعدوں پر ہے (۱) نفس انسانی میں فراط و تفریط کی حد تک کمزوری پیدا ہو جانا (۲) یا افراط و تفریط کی حد تک قوت آ جانا۔

اگر نفس میں افراط کی حد تک صنف آگیا ہے تو ذلت، بخل، خست، کمینگی، پستی، حرص، آز جیسی بد اخلاقیات پیدا ہو جاتی ہیں اور اگر افراط کی حد تک قوت کا دخل ہو گیا ہے تو افس سے ظلم، غضب، درستی، فحش، اور طیش جیسی بد اخلاقیات وجود میں آتی ہیں اور ان میں سے جن دو بد اخلاقیات

کو جمع کر دو تیسری بداخلاقی وجود پذیر ہو جاتی ہے۔ خلی کہ ایک ہی انسان کے نفس میں بعض مرتبہ قوت اور ضعف دونوں جمع ہو جاتے ہیں اور دونوں حالتوں کا مظاہرہ ہوتا رہتا ہے اور اسی حالت میں وہ بیک وقت کمزور اور ضعیف کے سامنے شیر کی طرح شجاع نظر آتا ہے اور شجاع کے سامنے انتہائی ذلیل اور پست دکھائی دیتا ہے۔

بہر حال جس طرح اخلاق حمیدہ کے ازدواج سے عمدہ اخلاق کا سلسلہ توالد چلتا رہتا ہے اسی طرح اخلاق رذیلہ کے باہمی تعلق سے بُرے اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ نیز ہر بُرے اخلاق کے درمیان یا یوں کہئے کہ ہر وصف میں افراط و تفریط کے درمیان ”خلق حسن“ پایا جاتا ہے۔ مثلاً تواضع، خلق حسن اور درمیانی راہ ہے اسلئے کہ اگر یہ صفت افراط کی جانب مائل ہو جائے تو ذلت و حقارت بن جاتے اور اگر مائل بہ تفریط ہو جائے تو تکبر اور علو ہو جائے۔

انسان میں جو صفات مرکوز ہیں اور جو مختلف اخلاق ذمیدار کا گہوارہ بنتی ہیں کیا ان میں اصلاح کر کے ان کا رخ صحیح راہ کی جانب پھیر دینا مفید ہے تاکہ وہ اخلاق کریمانہ کی حامل بن سکیں یا ان اخلاق رذیلہ اور اوصاف خسیہ کے حقائق بدل کر ان ہی کو اخلاق حسنہ بنا دینا چاہئے۔ علاج کیلئے بہترین صورت کونسی ہے؟

یہ سوال علماء اخلاق کے درمیان ہمیشہ معرض بحث رہا ہے اور اسی کتاب کے پہلے حصہ میں زیر بحث آچکا ہے بعض علماء دوسری شکل کو ممکن سمجھتے ہیں اور اس کے لئے مختلف طریقے تجویز کرتے ہیں، لیکن محققین پہلی صورت کو صحیح اور دوسری کو سخت دشوار جانتے اور غیر مفید یقین کرتے ہیں حافظ ابن قیم کی رائے بھی محققین ہی کے ساتھ ہے۔ چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں۔

ابن قیم کا نظریہ | طریقت و شریعت کے رہرو کے لئے مفید اور نفع بخش طریقہ ہی ہے کہ وہ اپنے

لہ اسی طرح کی دس بارہ مثالیں ابن قیم نے شمار کرائی ہیں اختصار کی وجہ سے ہم نے نقل نہیں کیں۔ (مولف)

ادصاف میں تبدیلی کی فکر کئے بغیر اخلاقِ حسنہ کے حصول کی سعی کرے، اس لئے انسانی طبیعت کے لئے اس سے زیادہ دشواریاں دوسری نہیں ہے کہ وہ اپنی حیثیت و فطرت کو بدل دے بلکہ یہ قریب قریب ناممکن ہے۔

اگرچہ سخت مجاہدوں اور دشوار ترین ریاضتوں کے مالک اس حیثیت کی تبدیلی میں ہمیشہ سچی اور کوشاں رہتے ہیں لیکن اُن میں کا بیشتر حصہ اپنے اس مقصد میں ناکام ہی رہا ہے۔ بلاشبہ اول اول نفسِ ان ریاضتوں، اور مجاہدوں میں مشغول ہو کر اپنے حقیقی ادصاف سے بے پرواہ ہوتا نظر آتا ہے لیکن جو نہی موقعہ پا کر ان ادصاف میں سے کسی کا حملہ ہوتا ہے اور وہ ریاضت و مجاہدہ کی فوج کو درہم و برہم کرتا ہے تو معاً سلطنتِ طبیعت پر قابض ہو کر پھر سابق کی طرح حکمرانی کرنے لگتا ہے اس لئے ہم یہاں ”سالک“ کو وہی راہ بتاتے ہیں جو صحیح اور مفید ہے۔ یعنی انسانیں جو حقیقی ادصاف پائے جاتے اور رذائل کے حامل ہوتے ہیں مثلاً شہوت، غضب وغیرہ تو اُن کو ساتھ لئے ہوئے اخلاقِ حسنہ کی سعی کرتی چاہئے اور اُن کے ازالہ اور اُن کے علاج کی فکر میں نہ پڑنا چاہئے۔ اس طرح وہ اُس ”سالک“ سے تیزی کے ساتھ منزلِ مقصود کی جانب گامزن ہوگا جو ان کے ازالہ کے ذریعہ علاج کی فکر میں لگا ہوا ہے۔

چونکہ یہ بات بہت دقیق اور مشکل ہے اس لئے پہلے ہم ایک مثال بیان کرتے ہیں اُس کے بعد اصل مقصود کو واضح کریں گے۔

ایک نہر ہے جو تیزی سے بہتی، اور قرب و جوار کی بستیوں، زمینوں، اور مکانات، کو گرانی اور بہانی لئے جارہی ہے، اہل بستی کو یقین ہو گیا ہے کہ اگر اس کے بہاؤ کا یہی حال رہا تو نہ کوئی زمین بچے گی نہ مکانات اور بستیاں، سب ہی غرق ہو جائیں گے۔ یہ دیکھ کر ان لوگوں کے تین گروہ ہو گئے۔ ایک گروہ نے تو اپنی تمام قوت اور تمام اسباب و ذرائع اُس کو روکنے، بند لگانے،

اور اُس کے بہاد کے اڑے اُٹے، پر صرف کر دئے مگر یہ کچھ بھی کامیاب نہ ہو سکا۔ اس لئے کہ اُس نے ایک جگہ سے رد کا تو پانی دوسری جگہ سے بھوٹ پڑا، ایک جانب بند لگا یا تو دوسری جانب سے اُبل پڑا بلکہ بعض مرتبہ تو اپنے زور میں تمام بند توڑ کر اس قدر جوش سے بڑھا کہ اور زیادہ تباہی کا باعث ہو گیا۔

دوسرے گروہ نے جب یہ دیکھا کہ یہ ترکیب رائیگاں، اور غیر مفید ہے تو اُس نے طے کیا کہ اس کا سرچشمہ تلاش کر دے اور اُس کو بند کر دے تب اس نہر کا زور کم ہو گا اور آہستہ آہستہ یہ ختم ہو جائیگی اور ہم نقصان سے محفوظ ہو جائیں گے۔

اُس نے سرچشمہ کو ڈھونڈھ نکالا مگر دشواری یہ پیش آئی کہ اُس کے جس سوت کو بھی بند کرنے میں پانی خود بخود دوسرے سوت سے نکل آتا ہے اور چشمہ کے اُبلنے میں کوئی کمی نہیں آتی اور تمام سوتوں کا بند کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح یہ گروہ نہ کھینچی کر سکا، نہ بارغ لگا سکا اور نہ مکانات ہی کی حفاظت کر سکا۔ تمام وقت اسی ناکام جدوجہد میں صرف کرتا رہا۔

تیسرے گروہ نے ان دونوں سے الگ ایک راہ اختیار کی اُنھوں نے سوچا کہ اس طرح تو بجز نقصان اور کوئی حاصل نظر نہیں آتا۔ لہذا اُس نے نہ پانی روکنے کی سعی کی اور نہ سوت بند کرنے کا تہیہ کیا بلکہ اُنھوں نے اپنی تمام کوشش اس پورے کی کہ پانی کے اُس بہاد کو حسبِ منشاء صحیح راہ پر لگا دیا جائے، اور اس کوشش کو اس طرح شروع کیا کہ نہر کا رخ بجز زمینوں، قابلِ زراعت کھیتوں کی جانب متوجہ کر دیا، اور جگہ جگہ ضرورت کے لئے پانی کے تالاب بنائے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ گھاس سے تمام زمین سبزہ زار ہو گئی، بہترین ترکاریوں، انواع و اقسام کے پھلوں اور موسمی غلوں کی کثرت سے وہ سب مالا مال ہو گئے۔

کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ان تینوں گروہوں میں سے تیسرا گروہ اپنی رائے میں صائب

اور اپنے عمل میں بلاشبہ کامیاب رہا، اور پہلے اور دوسرے گروہ نے بحیرہ نقصان اور ضیاع وقت کے اور کچھ نہ پایا۔

اس مثال کے بعد اب غور کرو کہ اللہ تعالیٰ سبحانہ کے تقاضا و حکمت نے انسان علیحدہ حیوان کی حیثیت میں دو قوتیں ودیعت فرمائی ہیں۔ قوتِ غضبیہ اور قوتِ شہوانیہ یا قوتِ ارادیہ۔ اور نفس کی تمام صفات اور اُس کے تمام اخلاق کے لئے یہی دو قوتیں منبع و مصدر ہیں اور ہر ایک انسان بلکہ ہر حیوان کی جبلت و خلقت میں یہ اس طرح مرکوز ہیں کہ قوتِ شہویہ یا ارادیہ سے وہ نفس کے لئے منافع حاصل کرتا، اور قوتِ غضبیہ سے اُس کی تمام مصرتوں کو دفع کرتا ہے۔

پس اگر انسان، قوتِ ارادیہ کے ذریعہ سے غیر ضروری اور فاضل از حاجت منافع کو حاصل کرنے لگتا ہے تو اُس سے صفتِ حرص پیدا ہوتی ہے اور اسی طرح اگر مضر شے کے دفع کرنے کی اُس کی قوتِ غضبیہ عاجز و درماندہ رہتی ہے تو قوتِ دغرت کے بجائے صفتِ حقد (کینہ) پیدا کر دیتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء سے انسان درماندہ و عاجز رہتا اور دوسرے کو ان پر قابض و متصرف پاتا ہے، یعنی اُس کی قوتِ ارادیہ کمزور اور ضعیف ہے تو اُس سے صفتِ حسد عالم وجود میں آتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء پر کامیابی حاصل کرنے کے بعد قوتِ ارادیہ اور قوتِ شہویہ میں افراط پیدا ہو جاتی ہے تو صفتِ سُغل اور خستِ وجود میں آتی ہے۔ اور اگر کسی شے کے حصول کے لئے اُس کی شہوت و حرص شدید ہو اور قوتِ غضبیہ کے بغیر اُس کا حصول ناممکن ہو تو اُس کے استعمال سے سرکشی، بغاوت، اور ظلم، وجود میں آتے ہیں اور پھر ان کے توسط سے غرور، فخر، انانیت جیسے اخلاقِ فاسدہ پیدا ہوتے ہیں۔ بہر حال مسطورہ بالا ان دونوں قوتوں کے باہمی ربط و امتزاج سے اسی طرح اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

اب اس حقیقت اور مثال کی مطابقت یوں سمجھئے کہ قوتِ غضبیہ و شہوانیہ تو گویا نہر ہیں

اور انسانی طبیعت وہ جدِ دل ہے جس میں یہ نہر بہتی ہے۔ اور انسانی دل و دماغ وہ لبستیاں اور عمارت
ہیں جو اس نہر سے تلفت اور برباد ہوتے جا رہے ہیں۔

پس جاہل و ظالم نفوس تو اُس کے جوش اور زور سے بالکل بے پرواہ اور مستغنی ہیں اُن کی
ایمان کی لبستیاں تباہ، اور آثارِ برباد ہوتے رہتے ہیں اور اُن کی جگہ شجرہٴ خبیثہ نشوونما پاتے رہتے ہیں
قیامت اور روزِ جزا میں خنظل، صرلج، شوک، اور زقوم جو ان کی غذا مفرر کی گئی ہے وہ بھی اُن
کی اپنی پیداوار ہے۔ لیکن پاک نفوس اس نہر کے انجام کار پر نظر کر کے اُس کے جوش و خروش کی
طرف متوجہ رہتے ہیں۔ اور پھر اُن میں تین گروہ ہو جاتے ہیں۔

ایک فرقہ اُن صوفیاءِ کلبے جو ریاضتوں، مجاہدوں، غلوتوں، اور مختلف قسم کی سخت مشقوں
کے ذریعہ یہ قصد رکھتے ہیں کہ اس نہر (قوتِ غضبیہ و شہوانیہ) کو جڑ ہی سے ختم، اور اس کے سوتوں کو بالکل
بند کر دیا جائے۔ مگر اللہ تعالیٰ کی حکمت کا تقاضہ، اور انسان کی وہ حیثیت و خلقت ہے کہ جس پر رب العالمین
نے اُس کو پیدا کیا ہے "اس سدِ باب کا انکار کر دینی ہے اور کسی طرح طبیعتِ بشری اُس پر آمادہ نہیں
ہوتی۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہمیشہ انسان کے اندر جنگِ بیارہتی ہے، کبھی طبیعت غالب آجاتی ہے اور
کبھی ریاضات و مجاہدات کا اثر غالب آجاتا ہے اور آخر وقت تک ازالہٴ صفات کی جنگ کا یہ سلسلہ
جاری رہتا ہے۔

اور دوسرا گروہ اُن اصحاب کا ہے جو اپنے تمام قویٰ کو اس میں صرف کرتے ہیں کہ مجاہدے
نفس کے ذریعہ ان صفات کے اثرات کو نہ پھیلنے دیں اور ریاضات و مجاہدات کا بند لگا کر ان کے بہاؤ
میں رکاوٹیں پیدا کریں مگر پہلے گروہ کی طرح اُن کا بھی اکثر وقت اسی جدوجہد میں گزر جاتا ہے اور نمایاں کامرانی
حاصل نہیں ہوتی۔

لیکن تیسری جماعت نے ان دونوں سے الگ یہ راہ اختیار کی کہ ان خلقی صفات کی نہر کو قطعاً چھڑا اور اپنے نفوس کو اخلاق کریمانہ کے حصول کی جانب متوجہ اور مشغول کر دیا، اور ان صفات (قوت غضبہ و شہویہ) کے دوائی اور محرکات کو ”جو کہ انسان کے مجاری میں ساری ہیں“ ہرگز چھوڑا نہ کیا۔ اور نہر کے سوت بند کرنے یا بہاؤ کو روکنے کی اس نئے مطلق کوشش نہیں کی کہ وہ جانتے تھے کہ خلقی صفات کی یہ نہر ضرور بہہ کر رہے گی اور کسی طرح بند نہ ہو سکے گی۔ بلکہ اپنے قلب کی بستیوں کے استحکام اور قوی باطنہ کے قلعوں کی مضبوطی میں سرگرم رہے تاکہ قلعہ کی محکم دیواروں اور آبا دیواروں کی مضبوط شہر بنیادوں سے نہر کا پانی اس سے ٹکرا کر ادھر ادھر تکل جائے اور کسی قسم کا نقصان نہ پہنچا سکے۔ نیز اخلاقِ حسنہ کے ذریعہ ان دونوں قوتوں میں اعتدال پیدا کرنے میں مشغول رہے اور اس طرح ان فطری اوصاف کو مناسب کام میں لگا کر اخلاق کی کھیتوں کو سرسبز و شاداب بنالیا۔

میں نے ایک روز شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ سے اس مسئلہ کے متعلق گفتگو کی اور پوچھا کہ اخلاقِ حسنہ اور روحانی طہارت کی آفات کا علاج ان کے قلع قمع کرنے سے ہو سکتا ہے یا اپنے اندر لطافت و لطافت پیدا کرنے سے۔

انھوں نے جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس کی مثال غلاظت کے کنوئیں کی سی ہے جب تم اُس کو منہدم کرنے، گرانے، اور مٹانے کے درپے ہو گے غلاظت اور زیادہ ظاہر ہوگی اور پھیلے گی۔ اور اگر تم سے یہ ہو سکے کہ تم اُس کو اپنی حالت پر چھوڑ کر اوپر سے پاٹ دو اور اُس کو ڈھک دو تو غلاظت سے محفوظ رہنے کا یہی طریقہ بہتر ہے۔ لہذا تم اس کے اُکھاڑنے کے درپے نہ ہو بلکہ اُس کو چھپانے اور ڈھکنے کی کوشش کرو اس لئے کہ غلاظت کا یہ وہاں مٹ نہ سکے گا اور ایک بدبو سے بچ کر بیسیوں قسم کی دوسری بدبودوں سے سابقہ پڑے گا۔ میں نے عرض کیا۔ یہی سوال میں نے بعض مشائخ سے کیا تو انھوں نے فرمایا کہ آفاتِ نفس کی مثال اُن سانپوں اور بچھوؤں جیسی ہے جو کسی مسافر

کی راہ میں پڑتے ہوں۔ پس اگر وہ ان کے بلوں اور سوراخوں کی تفتیش میں اس لئے لگ جائے کہ
 جوں جوں اُس کو قتل کر دے۔ اور اس طرح سب کو قتل کر کے منزل کو صاف بتائے تو وہ مسافر کبھی
 اپنے مطلوب سفر کو طے نہیں کر سکتا۔ لہذا مسافر کو چاہئے کہ اُن کی تفتیش سے قطع نظر منزل مقصود
 پر گامزن رہے اور اُن کی جانب مطلق التفات نہ کرے اور اگر اُن میں سے کوئی راہ کے عین سامنے
 ہی آجائے تو اُس کو مار ڈالے اور پھر اپنی راہ پر لگ جائے، شیخ الاسلام نے جب یہ مثال سُنی تو بے حد
 پسند کی اور بیان کرنے والے کی بہت داد دی،

یہ ہے اُس تیسرے گروہ کا نظریہ جس کو اس کا یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان صفات کو لغو اور
 بیکار پیدا نہیں کیا، ان کی مثال تو بانی حبسی ہے کہ وہ گلاب کو بھی سیراب کرتا ہے اور خاردار خنظل کو
 کو بھی، سوختہ بننے والے درختوں کو بھی نشوونما کرتا ہے اور پھلدار درختوں کو بھی یا یہ سر پوش برتن یا سیپ
 میں جو جواہر اور موتیوں پر ہمیشہ ڈکے رہتے اور چمٹے رہتے ہیں۔ پس اس گروہ کو ہر وقت یہی فکر لگا
 رہتا ہے کہ وہ ان جواہر سے فائدہ اٹھائے اور بانی سے گلاب اور نمر دار درختوں ہی کو پرورش کرے
 ورنہ یہی ظلم و ظفر مندی کی صحیح راہ ہے۔

مثلاً انھوں نے دیکھا کہ ”کبر“ ایک ایسی نہر ہے جس سے شہنی، فخر، تعلیٰ، ظلم، اور سرکشی، بھی
 سیرابی حاصل کرتے ہیں، اور بلندی، ہمت، خودداری، حمیت، خدا کے دشمنوں پر غلبہ، اور سر بلندی
 بھی پرورش پاتے ہیں، اور یہ بیش بہا موتی بھی اسی سیپ سے حاصل کئے جاسکتے ہیں تو انھوں نے
 اس نہر کے بہاؤ کو فوراً ان کی پرورش کی جانب متوجہ کر دیا اور اپنے نفوس سے سیپ کو خارج کئے
 یا تباہ کئے بغیر ہی ان موتیوں کو اُس سے نکال لیا اور بانی یا سیپ کو اسی طرح استعمال کیا جس طرح
 اُن کو زیادہ سے زیادہ مفید اور کارآمد بنایا جاسکا۔

بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غزوہ میں حضرت ابو جابر رضی اللہ عنہ کو سینہ تان کر

اڑتے ہوئے دیکھا تو ارشاد فرمایا کہ یہ ایسی چال ہے جو ہر وقت خدا کے نزدیک مبنفوذ اور قابلِ نفرت ہے مگر میدانِ جہاد میں محبوب ہے۔ اس حدیث پر غور کرو کہ کس طرح اس صفت کے بہاؤ کا رخ پھیر کر اور بر محل بنا کر ایک قابلِ مذمت کو قابلِ ستائش بنا دیا اور ایک دوسری حدیث میں ہے جو غالباً مسند احمد کی روایت ہے "رسول اکرم علی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اترانے کی بعض صورتیں خدا نے تعالیٰ کے نزدیک قابلِ نفرت و حقارت ہیں اور بعض محبوب اور قابلِ ستائش۔ اور قابلِ ستائش صرف دو ہی صورتیں ہیں، میدانِ جہاد میں اور صدقہ و خیرات میں۔

اب غور کرو کہ کس طرح ایک صفتِ بد، عبادت بن گئی اور کیسے رشتہ خداوندی کی قاطع شے باعثِ وصل ہو گئی۔

پس ایسی صورت میں اُن راہبانِ ریاضات اور مجاہداتِ مفرطہ و شاقہ کرنے والوں پر کیوں زافسوس آئے جو اپنے اس طریق سے لوگوں کو شبہات، اور آفات میں اور زیادہ مبتلا کرتے ہیں۔

تزکیہٴ نفوس کے "امام" اللہ تعالیٰ نے تزکیہٴ نفوس کی خدمت انبیاء علیہم السلام کے سپرد فرمائی ہے اور ان کی بعثت کا مقصد یہی تزکیہٴ نفوس ہے اور وہی انبیاء علیہم السلام ہیں۔ اُس کے دالی و مالک ہیں۔ اور اُن ہی کے ہاتھ میں دعوت و تعلیم اور بیانِ ارشاد کا معاملہ برادر ہے۔ سپرد فرمایا ہے اور اُن کی یہ تعلیم صرف ذاتی خلق اور ابہام پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ وہ وحی الہی کے ذریعہ اس خدمت پر مامور ہیں اس لئے وہی اُمتوں کے نفوس کے حقیقی معالج ہیں۔

هو الذی بعث فی الاممین رسولاً خدا ہی نے بھیجا اُن پڑھوں میں رسول ان

لے صدقہ و خیرات میں خیلا "اترانے" سے مراد یہ ہے کہ اُس میں دوسروں سے بڑھ چڑھ کر رہنے کی سعی کرے اور اُس پر مسترت ظاہر کرے (مؤلف)

منہم قیلو علیہم آیاتہ رزیکم ہم ہی میں سے، وہ پڑھتا ہے اُن پر اُسکی آیات
وعلیہم الكتاب والحکمة (جمع) اور اُنکے نفوس کو پاک کرتا ہے اور سکھاتا ہے

(اُنکو کتاب (قرآن) اور حکمت (دانائی)

کما اس سلفنا فیکم رسولاً منکم قیلو جیسا کہ ہم نے تم ہی میں سے تم میں رسول

علیکم آیتنا ویزیکم وعلیکم الكتاب بھیجا وہ پڑھتا ہے تم پر ہماری آیات اور

والحکمة وعلیکم مالہم تکلون انعمون تمہارے نفوس کو پاک کرتا ہے اور تم کو کتاب

فاذکر دینی اذکرکم واشکر دالی اور حکمت سکھاتا ہے اور وہ کچھ سکھاتا ہے

ولا تکفرون جس کو تم نہ جانتے تھے پس مجھ کو یاد کر دین تم

(بقیہ) کو یاد کر دوں گا اور میرا شکر ادا کرو اور کفر نہ اختیار کرو

اصل یہ ہے کہ امراض انسانی کے علاجوں میں تزکیہ نفس سے زیادہ سخت اور مشکل کوئی

علاج نہیں ہے۔ پس جس شخص نے اس علاج کو ریاضت، مجاہدہ، اور گوشہ نشینی کے اُن طریقوں

سے کرنا شروع کیا جس کا انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات سے کوئی سروکار نہیں ہے، تو وہ

اُس مریض کی طرح ہے جو اپنا علاج طبیب کی رائے کے بغیر محض اپنی رائے سے کرتا ہے اور ظاہر

ہے کہ اس نادان کی رائے، طبیب کی رائے تک کیسے پہنچ سکتی ہے۔

در حقیقت انبیاء علیہم السلام قلوب و نفوس کے اطباء ہیں اس لئے امراض قلوب

و نفوس کے علاج اور ان کے تزکیہ و اصلاح کے لئے اس کے علاوہ دوسرا کوئی راستہ نہیں ہے

کہ اُن کو انبیاء علیہم السلام کے سپرد کر دیا جائے اور سپردگی اور مخلصانہ تابعداری کے ساتھ اُن

سی کے تعلیم کردہ طریقوں کو اختیار کیا جائے۔ اور اُن ہی کے بتائے ہوئے نسخہ کو استعمال کیا جائے

اخلاق اکتسابی ہیں یا اُس سے بالاتر | یہ مسئلہ بھی علم الاخلاق کے لطیف مباحث میں سے

ایک ہے اس سے متعلق تفصیل حصہ اول میں گزر چکی ہے۔ حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کی رائے اس مسئلہ میں حسب ذیل ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ اخلاق الکتابی صفات ہیں یا خارج از کسب و کتاب؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انسان ابتداء میں بہ تکلف اور طبیعت پر جبر کے ساتھ خلق کو اختیار کرتا ہے اور آہستہ آہستہ وہ اس کی سرشت اور طبیعت بن جاتا ہے۔

بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ مکالمہ جو اشج عبدالقیس کے ساتھ پیش آیا اس کی شہادت میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

آپ نے اشج سے فرمایا تجھ میں دو ایسے خلق موجود ہیں جن کو اللہ تعالیٰ محبوب رکھتا ہے ایک ظلم اور دوسرے وقار۔ اشج نے دریافت کیا یہ دونوں خلق میرے کسب کا نتیجہ ہیں یا نہاد و سرشت میں خدا کی طرف سے ودیعت ہیں، آپ نے فرمایا تیرے اندر خدا کی جانب سے خلقت میں ودیعت ہیں۔ اشج نے یہ سن کر کہا۔ اُس خدا کی لاکھ لاکھ حمد و ثنا جس نے مجھ میں دو ایسے خلق ودیعت فرمائے جو اُس کو اور اُس کے رسول کو محبوب ہیں۔

اس حدیث میں اشج کا ”خلق“ کے متعلق یہ تفصیل کرنا اور بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس تفصیل کو قبول کرنے ہوئے جواب دنیا اس امر کی صراحت کرتا ہے کہ خلق دونوں طرح حاصل ہوتے ہیں، جبلت و سرشت میں ودیعت سے بھی اور کسب و کتاب سے بھی،

غیر ایک دوسری حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعا اس طرح شروع فرمایا کرتے تھے۔

اللہم! مجھ کو اخلاقِ حسنہ کی راہ دکھا، اخلاقِ حسنہ تک راہبری کر بنوالاتیرے سوا کوئی

دوسرا نہیں ہے

الہی - مجھ کو بد اخلاقی سے بچا، اور بد اخلاقی سے بچانے والا تیرے علاوہ کوئی اور نہیں۔
 اس حدیث میں سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسب اور فردوں کا ذکر نہایت
 خوبی سے فرمایا ہے۔

اس مسئلہ میں امام راجب اصفہانی کی رائے بھی قابل ذکر ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔
 خلق کے متعلق علماء میں اختلاف ہے کہ وہ ایسی جلی و خلقی صفت ہے جس میں
 کسب و کتاب سے تبدیلی ناممکن ہے یا اس میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔

بعض پہلی رائے کے قائل ہیں کہ وہ خلقی صفت ہے خیر ہو یا شر جس حالت پر خالق
 کا ناسخ اُس کی طبیعت کو وادعت کر دیا ہے ناممکن ہے کہ اُس میں تبدیلی ہو سکے۔ ایک شاعر کہتا ہے۔

ولن یستطیع اللہ تغیر خلقہ لیثم ولا یستطیعہ متکسر م

زمانہ اُس کے خلق کی تبدیلی پر ہرگز قادر نہیں ہے وہ کہنے ہے اور وہ کریم نہیں بنایا جاسکتا

وما ھذا الا اخلاق الاغرائز فمنہم من یسود ومنہما من یم

اور یہ اخلاق تو فطری ملکات ہیں۔ بعض اُن میں سے اچھے ہیں بعض بُرے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی کچھ اسی طرف مائل نظر آتا ہے۔

من آتاکہ اللہ وجہاً حسناً وخلقاً جسد اللہ تعالیٰ اچھی شکل و صورت اور اچھی

حسناً فیشکر اللہ اخلاق عطا کرے اُس کا فرض ہے کہ اپنی

اس آفرینش پر خدا کا شکر ادا کرے

لہذا جب اخلاق فطری اور خلقی صفات کا نام ہے تو بندہ کی مجال نہیں کہ اللہ تعالیٰ

کی بنائی ہوئی صفات میں تبدیلی پیدا کر سکے۔

لہ خلاصہ مدارج السالکین جلد ۲ صفحہ ۷۲ تا ۷۱۱ ابن قیم الجوزی

البتہ علماء کی ایک جماعت پہلی رائے کو صحیح سمجھتی ہے یعنی خلق میں تبدیلی ممکن ہے اور ہوتی رہتی ہے بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

حَسَنُوا اخْلَاقَكُمْ اے انسانو! تم اپنے اخلاق کو اچھے اخلاق

(الحديث) بناؤ۔

تو اگر یہ تبدیلی انسان کے امکان میں نہ ہوتی تو آپ کس طرح اس کو اُس کا مکلف بناتے، اور حکم فرماتے۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے اشیاء عالم کو دو انواع پر تقسیم فرمایا ہے۔ ایک وہ نوع جس کی تخلیق اور معاملات و اعمال میں مطلق کسی کو دخل نہ ہو، مثلاً زمین، آسمان، شکل و صورت وغیرہ۔

دوسری قسم کی تخلیق اس طرح فرمائی کہ اُس کی حقیقت کو پیدا کیا اور ساتھ ہی اُس میں ایک ایسی "قوت" رکھ دی جسکی تکمیل و ترقی اور تغیر و تبدل کا معاملہ انسان کے "فعل" سے متعلق کر دیا جیسے کہ گٹھلی مثلاً حق تعالیٰ نے اُس کی حقیقت کو پیدا کیا اور اُس میں درخت بننے کی قوت و دیت فرمائی۔ اور پھر انسان کے لئے یہ آسان کر دیا کہ چاہے تو وہ خدا کی مدد سے اُس کو بہترین درخت بنائے اور چاہے تو اُس کو سوخت اور برباد کر دے۔

یہی حال اخلاق کا ہے انسان کی دسترس سے یہ تو بابرہوتا ہے کہ وہ خلق کی اصل قوت کو بدل کر اُس کے خلاف دوسری چیز کو خلقت بنا دے۔ لیکن اُس کو یہ مقدرت حاصل ہے کہ وہ اس کو اچھی یا بُری دونوں کیفیتوں کے ساتھ ترقی دے یا ایک کو دوسرے کی جگہ رکھ لے اور تغیر و متبدل کر دے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

قَدْ افْلَحَ مَنْ زَكَّاهُ وَقَدْ خَابَ دُهْنُ شَخْصٍ كَامِيَاب رَہا جس نے نفس کا تزکیہ

من دساھا

(الشمس) کیا اوردہ بلاشبہ خسارہ میں رہا جس نے اسکو خزا

اور اگر انسان خلق کے حسن و قبح، ترقی و تنزل، اور تغیر و تبدل، میں بھی کسب و کست کا دخل نہ رکھتا ہوتا تو د عظم و عذوبہ، وعدد و عید، اور امر و نہی سب باطل اور بیکار جاتے، اور کسی طرح بھی عقل اُس کو جائز نہ رکھتی کہ انسان سے کہا جائے کہ تو نے یہ کیوں کیا؟ اور یہ کیوں نہ کیا؟ اور جبکہ انسان سے یہ سب کچھ متعلق ہے تو خلق کی تبدیلی کا امکان اور وقوع بھی صحیح ہے۔ بلکہ یہ چیز تو ہم بعض حیوانوں تک میں موجود پاتے ہیں۔ مثلاً ایک وحشی جنگلی جانور بعض مرتبہ انسان سے مانوس ہو جاتا بلکہ انسانوں کی سی عادات و خصائل اختیار کر لیتا ہے۔

البتہ طبائع کے اعتبار سے انسانوں کے مختلف درجات ہیں بعض کی طبیعت میں قبولیت کا مادہ تیز ہوتا ہے اور بعض میں سُست، اور بعض میں درمیانی، لیکن قبولیت کا اثر چاہے بہت ہی کم ہو اور کیوں نہ ہو سب طبیعتوں میں ہوتا ضرور ہے۔

محاکمہ احسن علماء نے خلق میں تبدیلی کا انکار کیا ہے وہ بھی صحیح کہتے ہیں اس لئے کہ انکی مراد یہ ہے کہ نفس قوت میں تبدیلی ناممکن ہے۔ کیونکہ انسان اگر یہ چاہے کہ گٹھلی کی حقیقت بدل کر اُس کو سیب بنادے تو یہ ناممکن ہے۔ اور جو علماء تبدیلی کو تسلیم کرتے ہیں اُن کا مقصد یہ ہے کہ وہ "قوت" جب خارج میں وجود پذیر ہوتی ہے تو اُس میں صحت و فساد، ترقی و تنزل، تغیر و تبدل، سب ممکن ہے اور اُسی طرح ہوتا رہتا ہے جس طرح بیج یا گٹھلی کو درخت بھی بنایا جاسکتا ہے اور اُس کو شکر کر برباد بھی کیا جاسکتا ہے۔ لہذا ان ہر دو آراء کا اختلاف دو جدا جدا فکر و نظر کا اختلاف ہے اور چونکہ مابہ النزاع دونوں کے درمیان ایک شے نہیں ہے اس لئے اس کو حقیقی اختلاف نہیں کہا جاسکتا۔

اور یہ بھی واضح رہے کہ خلقی "قوتی اخلاق" میں سب سے زیادہ اصلاح طلب قوت

شہو یہ ہے اور اس کی اصلاح نہایت دشوار اور سخت مشکل ہے۔ اس لئے کہ فطری وجہی قوتوں میں سے یہ قوت وجود میں بھی مقدم ہے اور انسان پر اس کا قبضہ بھی دوسری قوتوں سے زیادہ ہے اور یہ نہ صرف انسان ہی میں پائی جاتی ہے بلکہ حیوانات اور نباتات تک میں ودیعت کی گئی ہے۔ اس کے بعد قوت حمیت، پھر قوت فکر، قوت نطق اور قوت تمیز عالم وجود میں آتی ہیں پس انسان، حیوانات اور نباتات وغیرہ سے اُس وقت تک ممتاز نہیں ہو سکتا جب تک اس کو مقہور و مغلوب نہ بنا دے۔ اس لئے کہ اگر یہ لپٹ اور مغلوب نہ ہو تو پھر انسان، خسارہ، مصرت، اور دھوکے، میں پڑ کر دنیوی اور دینی دونوں قسم کی "سعادت" سے محروم ہو جاتا ہے اور اگر اس کو مغلوب کر لیا ہے تو پھر ایک طینت باخیر بلکہ مدربانی بن جاتا ہے اس کی حاجات کم ہو جاتی ہیں، دوسروں سے مستغنی ہو جاتا ہے، اپنے قبضہ کی چیزوں میں سخاوت کرتا، اور لوگوں کے ساتھ معاملات میں حسنِ عمل کا خوگر بن جاتا ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ قوت شہویہ یا اس قدر غلیظ اور گندہ ہے تو انسان کو اس کی چٹیں پھسانے سے خدا تعالیٰ کی کیا حکمت ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ "قوت" اپنی حقیقت کے اعتبار سے بڑی نہیں ہے بلکہ اس کی بڑائی جب بردے کا رآتی ہے کہ وہ حد سے تجاوز کر جائے اور اُس کو اُس حد تک مطلق العنان چھوڑ دیا جائے کہ وہ تمام قوتوں پر مسلط اور غالب ہو جائے۔

اور اگر اُس کی تہذیب و تادیب کی جائے اور حد اعتدال سے اُس کو نکلنے نہ دیا جائے تو پھر یہی قوت "سعادت" اور رب الغرمت کے "الوارح" سے فیضیاب اور بہرہ ور کرتی ہے حتیٰ کہ اگر یہ تصور کر لیا جائے کہ اُس قوت کا وجود بھی نفسِ انسانی سے معدوم کر دیا گیا ہے تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ دینی و دنیوی سعادتوں، اخروی نجاتِ سرمدی، اور مثلِ اعلیٰ تک

اُسکی رسائی بھی ناممکن ہے اس لئے کہ آخرت کا حصول، عبادت کے بغیر ناممکن اور عبادتِ دنیوی زندگی کے بغیر محال، اور زندگی حفاظتِ جسم و بدن کے بغیر معلوم؟ اور حفاظتِ بدن ضرورت شدہ حیات کے بدل کے بغیر ناممکن اور یہ بدل غذاؤں کے استعمال کے بغیر محال، اور غذا کا استعمال قوتِ شہویہ (ارادیہ) کے بغیر باطل تو اب اس قوت کا نفس وجود ضروری اور مرغوب ہے نہ کہ ہر حیثیت سے مذموم و معیوب، اس لئے حکمتِ الہیہ نے اس کو وجود بخشا، اور انسان کو اس کے وجود سے زمین دی۔ چنانچہ ارشاد باری ہے۔

مُزِیْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ انسانوں کو عورتوں اور اولاد کی خواہشات

مِنَ النَّسَاءِ وَالْبَنِينَ (آل عمران) کی محبت سے زمین کر دیا گیا ہے۔

قوتِ شہویہ کی مثال اُس دشمن کی سی ہے کہ بعض حیثیات سے اُس سے نقصان کا خوف ہو اور بعض سے نفع و فائدہ کی اُمید، اور بہر حال اُس کی مدد سے چارہ نہ ہو۔

پس عقلمند کا کام یہ ہے کہ اُس سے نفع اُٹھالے اور اس حیثیت کے علاوہ باقی صورتوں میں نہ اُس پر بھروسہ کرے اور نہ اُس سے کسی قسم کا ارتباط رکھے۔

خلق کو عادت بنانے کے اقسام | خلق اگر خَلْقی ہے تو اس کو اختیار کرنے کے لئے یا ہر سے کسی مدد کی ضرورت نہیں پڑتی اور اس کے استعمال میں طبیعت کو راحت و نشاط حاصل ہوتا ہے اور اگر کسی خلق کو کسب و اکتساب کے ذریعہ حاصل کیا جائے تو اُس میں تَخَلُّق کی ضرورت ہوگی یعنی اُس کو اپنے اکتسابِ قویٰ کو صرف کرنا پڑے گا، طبیعت پر بوجھ و اذیت ہوگا، اور خارج سے اُس کے لئے تحریکات کو حاصل کرنا ہوگا تب وہ خَلْقی اور عادی صفات کی حیثیت اختیار کر سکے گا۔

لے قوتِ شہویہ کو پسند کرنے کے ہی معنی ہیں وہ لہذا کرنا ناممکن ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔ (الندویہ صفحہ ۳)

اس تخلیق کی دو قسمیں ہیں محمود اور مذموم، اگر ریاضات و مجاہدات اور مسلسل مشق کے بعد کسی خلق کو صاحبِ خلق اس لئے حاصل کرتا ہے کہ اُس کو بر محل، اور حسب ضرورت استعمال کرے گا تو وہ محمود ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے۔

ولن تستطيع المخلوق الا تخلقاً

اور تو خلق کا خوگر بن کر ہی اپنے اندر اُسے بنا دے سکتا ہے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ما العلم الا بالتعلم وما المخلوق علم، سیکھنے ہی سے آتا ہے اور خلق خوگر ہونے والا بالخلق سے ہی خلق بنتا ہے۔

اور اگر اس کے حصول کا مقصد نمائش و نمود، اور اسمیں شہرت و اعلان کی غرض مضمر ہو تو اس کا نام ریا، تصنع، اور شہرت پسندی ہے اور یہ مذموم ہے۔ کیونکہ اس سے متصف انسان کو ہمہ وقت یہی فکر دامگیر رہتی ہے کہ کسی طرح اُس کی اس صفت کا اعلان، اور اس کی شہرت عام ہو۔ چنانچہ اخلاق کی کتاب ”کلیلہ دمنہ“ میں ہے۔

”بنادٹی خلق رکھنے والے کو تم جس قدر تیر کی طرح سیدھا کرنا چاہو گے اسی قدر وہ اور کج ہوتا جائے گا۔“

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسی طرح کے تخلق کے متعلق فرماتے ہیں۔
 من تخلق للناس بغیر ما فیہ، جو شخص اپنے اندر ایسی صفت خلق کو بناوٹ
 فتحہ اللہ عز وجل کر کے دکھائے جو واقعی اُس میں موجود نہ ہو
 تو اللہ تعالیٰ اُس کو رسوا کر کے چھوڑے گا۔

ایسے شہرت پسند ریاکار کی مثال اُس زخم کی سی ہے جو بادِ وجود حقیقی طور پر مندمل نہ ہو سکے

مندل نظر آنے لگتا ہے اور اُس کے اوپر جسم کی طرح کھال آجاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ زخم کبھی اچھا نہیں
کہا جاسکتا اور ضرور ایک روز رسیگا اور پھر زخم بن جائے گا۔

یادہ اُس مفلوج عضو کی طرح ہے جس کی حرکت مالک عضو کے اختیار سے باہر ہو جاتی
ہے اور اگر وہ انتہائی جدوجہد کے بعد اُس کو ایک جانب کو حرکت دینا چاہتا ہے تو عضو اُس کے
خلاف جانب کو حرکت کرتا ہے۔ اسی طرح ظالم، ریاکار، اور چھپورا شخص اپنے ان اوصاف کو بہ
تکلف پوشیدہ بھی رکھنا چاہے اور عادل، سنجیدہ، اور باوقار ظاہر کرنے کی سعی بھی کرے تو زیادہ
مدت تک ایسا نہیں کر سکتا اور اُس کے ”قوی“ ضرور اس کی مخالفت کریں گے اور آخر اصل
رنگ ظاہر ہو کر رہے گا۔

اس کی مذمت میں ارشاد نبوی ہے۔

المتشیع بما لیس عندہ کلا لیس اُس شہرت پسند ریاکار کی مثال جس میں

ثوبی نرادیں شہرت کی صفات واقعی نہ ہوں اُس جیسی

ہے جو جھونٹ کے دھکڑے پہنے ہوئے ہو

یعنی یہ شخص دونوں طرح کے جھونٹ کا مرکب ہوتا ہے قول کا بھی اور فعل کا بھی۔ اور

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا مصداق بھی ایسا ہی شخص ہوتا ہے۔

وما یؤمن اکثرہم باللہ الا وہم ان میں اکثر ایمان باللہ کے ظاہر کرنے والے

مشرکوں۔ دراصل اب بھی مشرک ہیں۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان ہی کے لئے فرمایا ہے۔

الشرك اخفی من دہیب النمل جو چوٹی شب تار یک میں ایک بگنے بھر

علی الصفا فی اللیلہ الظلماء پر چل رہی ہو اور اُسکی چاب اسلے سنی

دعا کرتی ہو ”شُرک“ اُس سے بھی زیادہ بڑا شرک ہے

یعنی شرک کی تباہ کاریاں اس قدر ہولناک اور باریک ہیں کہ بسا اوقات انسان ظاہر
 میں نظروں میں نیک اعمال کرتا ہوتا ہے مگر شرک کا کوئی نہ کوئی شائبہ اُس کے اندر اسی طرح پوشیدہ
 رہتا ہے کہ وہ خود بھی عبرت نگاہ بنے بغیر اُس کا احساس نہیں کر سکتا چہ جائیکہ دوسرے اُس کا
 احساس کر سکیں۔ اور ریاء کی بدترین قسم "دینی نفاق" ہے۔ اور اُس کی بھی سب سے زیادہ
 قبیح قسم "اعتقاد کا نفاق" ہے۔ یعنی زبان اور اعمال سے تمام اسلامی احکامات کی بجا آوری کے
 باوجود "دل میں الکار" قائم رہے۔

اس لئے شریعت کی نگاہ میں یہ سب سے بڑا جرم قرار پایا اور اس کی سزا بھی اسی طرح
 بہت سخت تجویز کی گئی۔

ان المناقضین فی الدنیا والآخرۃ
 مع الناس
 "اِنَّ الْمُنَافِقِیْنَ" جہنم کے سب سے بُرے (جہنم)
 حصہ میں رکھے جائیں گے۔

بہر حال نفاق ایک بدترین خلق ہے جو انسان کی دنیوی اور دینی دونوں زندگیوں کی
 تباہ کاری کا علمبردار بنتا ہے۔

اخلاق کا تعلق اور حقیقت حسن اخلاق کا تعلق خدا کے تعالیٰ اور مخلوق خدا دونوں ہی کے ساتھ
 وابستہ ہے۔ اور صاحب اخلاق کہلانے کا وہی شخص مستحق ہو سکتا ہے جو ان دونوں جانبوں کا پورا
 پورا لحاظ رکھے اور ان میں سے جس رُخ میں بھی عدم اور فقدان پایا جائیگا وہ حسن اخلاق نہیں کہلایا
 جاسکتا، بلکہ ہر دو جانب کی اپنی حقیقی اہمیت کے اعتبار سے مختلف تعبیروں کا مستحق قرار پائے
 گا۔ خدا اور مخلوق دونوں کے ساتھ حسن اخلاق کا مدار صرف دو حرفوں پر ہے جن کو عجیب و غریب
 حسن تعبیر کے ساتھ شیخ الصوفیہ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے ادا فرمایا ہے فرمانے ہیں۔

سَلَامُ اللہِ عَلَیْكَ اَمَامَ الشَّرِیْعَةِ اَمَامَ رَاغِبٍ صَفْحہ ۳۲ و ۳۳

کُنْ مَعَ الْحَقِّ بِخَلْقِي، وَمَعَ الْخَلْقِ مَعَ كَيْسَا هَذَا اس طرح تعلق رکھ کر مخلوق کا درجہ

بلا نفس نہ ہو اور خدا کی مخلوق کے ساتھ اس طرح

دوستی رکھ کر نفس کا بیج نہ ہو

اس قدر مختصر الفاظ میں ایسی لمبہ حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ رہبرِ راہِ حقیقت اور عبادِ

خلقِ حَسَن کے لئے اس سے زیادہ بہتر راہنمائی ناممکن ہے اس لئے کہ ”حسنِ خلق“ جبکہ ایسی حقیقت

کلام ہے جو ”حقوق و ذرائع کی صحیح نگہداشت کرتی اور اُن ہی کے مقتضاء کے مطابق اعمال کی

کیفیت مبنی ہے تو جب کوئی شخص اُن حقوق و ذرائع کی ادائے محروم یا قاصر رہے گا جو اُس پر

خدائے تعالیٰ کی ذات سے متعلق ہیں اور اپنے اور خدا کے درمیان مخلوق خدا کو لے آئیگا تو بلاشبہ

وہ اس معاملہ میں ”حسنِ خلق“ سے محروم یا قاصر سمجھا جائے گا۔

اسی طرح اگر وہ مخلوق خدا کے معاملات کے درمیان اپنے نفس کو آگے لے آیا اور اُس کو

ترجیح دینے لگا تو پھر وہ اس دوسرے معاملہ میں بھی ”حسنِ خلق“ سے در ماندہ اور عاجز نظر آئے گا۔

اور کسی طرح اس صفتِ عالیہ سے متصف نہ ہو سکے گا۔

پس انسان کا فرض ہے کہ وہ خدائے تعالیٰ کے حقوق کی ادا گزاری میں کبھی مخلوقات

کو درمیان نہ لائے اور مخلوق خدا کے ادا و حقوق و ذرائع کی ذمہ داری میں کبھی اپنی نفس (خواہشات

نفس) کو درمیان نہ لائے تاکہ وہ ”حسنِ خلق“ کے درون پہلوؤں میں کامیاب ثابت ہو اور

اخلاقِ کریمہ کا مالک بن سکے۔

مثل اعلیٰ

ابن مسکویہ کا نظریہ | ابن مسکویہ کے نزدیک بھی دوسرے ائمہ اخلاق کی طرح سعادت کے آخری اور انتہائی درجہ کا نام "مثل اعلیٰ" ہے۔ انسان جب اس درجہ پر پہنچ جاتا ہے تو خود اپنی ذات پر غلبہ اور رشک کرنے لگتا ہے۔ اس لئے کہ وہ عالم قدس کی قربت کی وجہ سے ان تمام امور کا عینی مشاہدہ کرتا ہے جن میں تغیر و تبدل، اور اول و بدل کی گنجائش ہی نہیں ہے اور اس طرح مشاہدہ کرتا ہے کہ پھر اس میں غلطی اور خطا کا امکان باقی نہیں رہتا، اور نہ فساد و خرابی کا اُس میں کوئی گزر ہو سکتا ہے اور وہ صاف محسوس کرتا ہے کہ وہ دنیا کے وجود سے عالم آخرت کے وجود کی جانب کمال کے ساتھ ترقی کر رہا ہے اور اس عالم میں پہنچ کر کمال کی تمام غایات کو حاصل کر لے گا، پس اُس کی حالت اُس رہبر کی سی ہو جاتی ہے جو اپنے وطن مالوت کی طرف جانی پہچانی راہ پر چل رہا ہو اور اس یقین کے ساتھ چل رہا ہو کہ وہ جاتے ہی اپنے اہل و عیال میں پہنچ کر خوش بستی اور راحت و مسرت کی زندگی حاصل کر لے گا۔

مثل اعلیٰ تک پہنچنے والا یہ شخص اگر اس منزل سعادت کو طے کر چکا ہے یا طے کرنے کے قریب آ جاتا ہے تو اُس کے نفس میں نشاط، اطمینان اور بے پناہ جذبہ یقین کی روداد جاتی ہے۔ انسان کو یقین اور خود اعتمادی کا یہ درجہ خبر اور حکایت سے پیدا ہونا ناممکن تھا یا تو جب ہی پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ مشاہدہ اور معائنہ کے درجہ تک پہنچ جائے اور سکون قلب اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک انسان حقیقت حال سے آگاہ نہ ہو جائے۔

۱۔ سطور گزشتہ میں ذکر کردہ حقیقت کو فراموش نہ کر دینا چاہیے کہ مثل اعلیٰ دو ہیں، ایک ہر شخص کی اپنی مثل اعلیٰ اور دوسری حقیقی مثل اعلیٰ یہاں حقیقی مثل اعلیٰ کی بحث ہے (بقیہ نوٹ ملاحظہ ہو صفحہ ۵۳۳ پر) ۲۔ تاریخ فلاسفۃ الاسلام ص ۴۱

مثال اعلیٰ کے درجات | لیکن یہ واضح رہے کہ اس مقصدِ عظمیٰ کے حصول میں بھی انسان کے درجات مختلف ہیں اس اہم اور مشکل مسئلہ کی مثال اس طرح سمجھئے کہ ایک شے کو چند آدمی دیکھ رہے ہیں۔ لیکن بعض کی نگاہ دور میں ہے اور بعض کی نزدیک میں اور بعض نزدیک سے دیکھتے ہوئے بھی صنعتِ بصارت کی وجہ سے اس طرح دیکھتے ہیں گویا پردہ کے پیچھے سے دیکھ رہے ہیں تو باوجود عینی مشاہدہ کے ان سب کے مشاہدوں کے درجات مختلف ہوتے ہیں۔

اسی طرح جن اشخاص کو ”مثال اعلیٰ“ کی یہ سعادت حاصل ہے اور وہ انوارِ فیوض کی روشنی سے بہرہ مند ہیں اگرچہ قلبی مشاہدہ کے اعتبار سے مادی ہیں تاہم مشاہدہ کے درجات اور طبقات کے لحاظ سے ان میں بھی تفاوتِ مراتب پایا جاتا ہے۔ سو اگر ایک کو اُس کے ادنیٰ درجہ تک سائی ہے تو دوسرے کو متوسط درجہ تک اور تیسرے کو اعلیٰ درجہ کا حصہ مقسوم ہوا ہے۔

البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ مادی مشاہدہ میں کمزور بصارت رکھنے والا جس قدر کسی شے کو دیکھنے اور تحقیق کرنے کے درپے ہوگا اُس کی بنیائی میں صنعت اور تکان زیادہ پیدا ہوگا لیکن سعادت سے پیدا شدہ یہ مشاہدہ جتنا زیادہ تحقیقی، جستجو، اور باریک بینی کی طرف مائل ہوتا ہے اسی قدر اُس کے انجلاء، روشنی، اور سرعتِ ادراک میں ترقی ہوتی جاتی ہے اور یہ ادراک اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ کل جس چیز کو وہ یہ سمجھتا تھا کہ یہ نہ ادراک میں آسکتی ہے اور نہ سمجھی جاسکتی ہے اُس کا آج ادراک بھی کرنے لگتا ہے اور وہ معقول بھی نظر آنے لگتی ہے۔

(بقیہ صفحہ ۵۲۳) نیز صوفیاء اور اہل علم کے نزدیک یقین کے تین درجہ ہیں، علم الیقین، عین الیقین، اور حق الیقین یقین کا یہ آخری درجہ وہی ہے جس کی جانب ابن مسکویہ اشارہ کر رہے ہیں اور حضرت ابراہیم کے ارشاد **وَلَكِنْ لَّيَطْمِئِنَّ قُلُوبُ** میں اسی مشاہدہ یقین کے قدرِ اطمینان حاصل کرنا مقصود تھا۔

علامہ قاسم کی عجیب و غریب مثال | حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ نے ان اختلافات

درجات کی ایک نہایت لطیف مثال بیان فرمائی ہے۔ ایک سائل کے جواب میں ارشاد فرمائی ہیں

تم سامنے کی دیوار کا مشاہدہ کر رہے ہو بتاؤ اس کا فاصلہ ہم سے کس قدر ہے جو فاصلہ
 بھی بیان کر دے گئے تھیں ہوگا اور عموماً اصل فاصلہ سے قدم سے کم دہیں۔ لیکن اگر تم اس
 فاصلہ کو مساحت کے ذریعہ پیمائش کر لو تو پھر تیارا جواب تھیں نہیں بلکہ یقینی ہوگا، نیز
 یہی دھبہ رکھو کہ تھیں جواب دینے والوں کی بھی دو قسمیں ہیں ایک روشن بینائی کے
 مالک ہیں اور دوسرے کمزور بینائی کے۔ اور ضروری ہے کہ ان دونوں کے تخیل میں اکثر
 تفاوت رہے اسی طرح روحانیات اور عالم قدس کے مشاہدہ کا حال ہے یقینی مشاہدہ
 جس میں کسی قسم کا بھی فرق آنا ناممکن، اور امر محال ہے بنی اور رسول کا مشاہدہ ہے۔
 اور تھیں مشاہدہ خدا کے برگزیدہ اور صاف دل اہل اللہ کا مشاہدہ ہے جو اپنے حالات
 کے اعتبار سے (درجہ اعلیٰ کا) جو درجہ رکھتے ہیں عالم قدس کے مشاہدات میں بھی اُس کو
 مناسب درجہ پاتے ہیں یہاں حقیقت کا تو مشاہدہ ضرور ہو جاتا ہے مگر کبھی کبھی مشاہدہ
 کی غلطی بھی سامنے آ جاتی ہے۔

امام راغب کا نظریہ | اور امام راغب اصفہانی فرماتے ہیں۔

تمام نفسانی فضائل دو قسم پر ہیں نظری اور عملی اور ان دونوں قسموں کا حصول دو
 طرح ہوتا ہے ایک طریقہ انسانی اور بشری ہے یعنی انسان حصول فضائل میں مزاحمت،
 ممارست اور طویل زمانہ تک جوگر ہونے کا محتاج رہتا ہے اور آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ

لے مؤلف نے اس مضمون کو امیر شاہ خاں قاضی حرم کی زبان سے خود سنا تھا۔ یہ بزرگ علامہ محمد قاسم کی
 علیٰ معیتوں میں نمایاں حیثیت رکھتے تھے اور ان کے خادم خاص تھے۔

اس بارہ میں فوت پیدا کرنا جانا ہے اس لئے افراد انسانی ان کیفیات میں نکادت، عبادت، اور اختلاف طبع کے لحاظ سے مختلف درجات پاتے ہیں۔

دوسرا طریقہ نفل اور عطیہ الہی کا ہے۔ یعنی انسان کسی بشر کی امداد کے بغیر ہی علم عمل میں کامل و مکمل پیدا ہوتا ہے۔ جیسا کہ انبیاء علیہم السلام کہ فدائے بزرگ نفل بغیر کسی خارجی اعانت کے ان کو علوم و معارف کا حامل بنا دیتا ہے اور جہاں تک حکم و عقلا کی رسائی ناممکن ہے وہاں تک ان کی رسائی ہو جاتی ہے۔

بعض حکماء کا یہ بھی خیال ہے کہ حصول معارف کا یہ طریقہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ بھی بعض انسانوں کو حاصل ہو جاتا ہے۔ اگرچہ وہ انبیاء علیہم السلام کے درجاتِ عالیہ تک نہیں پہنچ سکتے۔ پر معارف و علوم اخلاقیہ کا وہ مسلسل جو خور گینے اور بشری استیاء کے ذریعہ عادی ہونے سے حاصل ہوتا ہے کبھی تو انسانوں میں طبعی طور پر موجود ہوتا ہے مثلاً ایک بچہ بغیر کسی معلم و استاد کے شیریں گفتار بنی اور بہادر نظر آتا ہے اور آہستہ آہستہ اُس میں ترقی کرتا جاتا ہے۔ یا اُس کے برعکس اوصاف کا حامل ہوتا، اور درجہ بدرجہ پستی کی جانب بڑھتا جاتا ہے اور کبھی تعلیم و تعلم کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے۔ پس جو شخص فطرت، عادت، اور تعلیم، فتنوں، حیثیات سے صاحبِ فضیلت ہے وہ "کامل العفیلیت" ہے اور مثل اعلیٰ تک رسا، اور جو شخص ان فتنوں اعتباراً سے صاحبِ رذیل ہے وہ کامل الذمات ہے اور مثل اعلیٰ کی ضد کا حامل اور باقی انسان ان ہر دو جانب کی مقدارِ فضیلت و رذیل کے لحاظ سے متوسط اور درمیانی زندگی کے مالک ہیں۔

اخلاق میں ترقی اور انسان نفسیاتی افعال میں سے جس قسم کے افعال اختیار کر لیتا ہے اُسی قسم کی
مثلاً علی تک رسائی اُس میں ترقی اور اضافہ بھی کرتا رہتا ہے خیر ہوں تو خیر میں اضافہ ہوگا اور اگر
 وہ افعال شر ہوں تو شر میں اضافہ ہوگا۔ اس لئے کہ چھوٹے چھوٹے کام بڑے بڑے کاموں کا باعث
 بن جاتے ہیں اور بڑے بڑے کام ترقی پا کر زیادہ سے زیادہ قابلِ توصیف یا قابلِ مذمت ہو جاتے ہیں
 حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

”انسان کے دل میں ایمان“ شروع میں ایک سپید نقطہ کی طرح ظاہر ہوتا ہے اور جوں جوں
 ایمان میں ترقی ہوتی ہے سپید نقطہ آہستہ آہستہ پھیلتا جاتا ہے اور جب وہ کامل ایمان
 ہو جاتا ہے تو تمام قلب فوری اور روشن بن جاتا ہے اور نفاق، ایک سیاہ نقطہ کی شکل
 میں نمودار ہوتا ہے اور جب جب نفاق میں اضافہ ہوتا ہے تب تب سیاہی بڑھتی
 جاتی ہے اور جب وہ منافق کامل ہو جاتا ہے تو تمام قلب سیاہ اور تاریک بن جاتا ہے

تیرا انسان ”نفیست“ میں چار درجات کی بدولت کمال پاتا ہے اور چار درجات کی بدولت
 ”رذیل“ میں کامل بنتا ہے اور ان درجات فضائل میں سے دو کا تعلق اعتقاد سے ہے اور دو کا عمل سے
 اعتقادی فضائل میں سے ایک یہ ہے کہ صحیح الاعتقاد ہو اور دوسرے یہ کہ اُس کا اعتقاد
 ایسے یقینی، صاف، اور روشن دلائل و براہین پر قائم ہو کہ جس میں شک و شبہ، اور اضطراب و تردد کا
 مطلب گزر نہ ہو سکے اور عملی فضائل میں سے ایک یہ کہ بری عادات کو اس طرح ترک کر دے کہ
 اس کی جبلت و طبیعت اُس سے متنفر ہو جائے، اور ان کو قبیح سمجھنے لگے اور دوسرے یہ کہ وہ
 رذائل سے اس لئے پرہیز کرنے لگے کہ اُس کی منزل مقصود ”فضائل تک رسائی“ ہے یہاں تک کہ
 نیک فضائل کا فطری طریق پر عادی ہو جائے اور اُن کے اثرات اور ان کی لذات اپنے اندر محسوس

کرنے لگے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

قرۃ عینی فی الصلوۃ میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں ہے۔

اسی طرح بد اخلاقی کے انتہائی درجات میں سے دو درجے اعتقاد سے متعلق ہیں ایک یہ کہ علوم حقیقہ کا کوئی اعتقاد ہی قلب میں موجود نہ ہو اور وہ بالکل غافل اور مہمل ہو اور دوسرے یہ کہ اعتقادات فاسدہ میں ملوث ہو اسی طرح دو درجے عمل سے متعلق ہیں ایک یہ کہ نیک اعمال کا کسی حال میں حامل نہ ہو اور دوسرے یہ کہ بُری خصال کا مستقل عادی ہو۔

اور فضائل کے سب سے بلند درجہ (مثلاً اعلیٰ) پر جو شخص قائم ہے اُس کے لئے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

اَنْمَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَكَ لِلْاِسْلَامِ بھلا جس کا سینہ اللہ نے دین اسلام کے واسطے

نہو علیٰ نوبہ من سرا بہ (نماہرا) کھول دیا ہو نوہ اپنے پروردگار کے نوبہ پر قائم ہو

اور اسی طرح رذائل کے سب سے پست درجہ کا جو شخص حامل ہے اُس کے لئے یوں ارشاد ہے۔

اولئک الذی لعنہم اللہ فاصمہم یہ وہ لوگ ہیں جو خدا کی پٹھکان میں ہیں

ذاعلمی الیسا صرہم (محمّد) ہیں اُنکو اپنی نیک استعداد کو تباہ و برباد

کر دینے کی وجہ سے اُس نے کانوں کا بھر

اور آنکھوں کا اندھا بنا دیا ہے

یعنی پیہم سرکشی، بغاوت، اور ناہنجاریوں نے اُن کو اس درجہ برباد کر دیا کہ اُن کے سبب سے وہ خدا کی لعنت اور اُس کے اثرات یعنی گوشِ حقّی نبوت سے بہرہ ہو جانے اور چشمِ بینا سے اندھا بن جانے میں مبتلا ہو گیا ہے۔

فضائل و رذائل کے ان درجات کی ترقی و تنزل کے استعمال میں علماء اخلاق تعمیری ہی کر رہے ہیں

مثلاً سخاوت کا ابتدائی درجہ کسی کو حاصل ہے تو اس کو فرزندِ سخاوت کہیں گے اور اسی طرح شجلی میں فرزندِ شجلی سے پکارینگے۔

اور اگر درمیانی درجات تک پہنچا ہے تو صاحبِ سخاوت اور صاحبِ شجلی کہلائے گا یا اخِ الفضل اور اخِ البخل پکارا جائیگا اور اگر درجاتِ کمال تک پہنچ گیا ہے تو پھر رب اور سید کہا جائے گا مثلاً رب الفضل، رب السخا، سید النعمت یا رب البخل، رب المحمد، یا سید الفتن۔ اہل حق کو ان ہی اصطلاحی تعبیرات کی بنا پر ”ربانی“ کہا جاتا ہے۔

مثلاً علی صوفیاء کی نظر میں صاحبِ منازل فرماتے ہیں کہ ”علم اخلاق“ اور ”علم تصوف“ ایک ہی حقیقت کے درنام ہیں، اور وہ حقیقت صرف ان دو باتوں میں منحصر ہے۔

(۱) ہر ایک کے ساتھ بھلائی کرنا۔ (۲) کسی کو دکھ نہ پہنچانا۔

اس اعتبار سے ”خلق“ کے تین درجات ہیں۔

(۱) یہ کہ ”السان“ کو مخلوقِ خدا کے صحیح مقام کی معرفت حاصل ہو جائے اور اس پر یہ حقیقت آشکارا ہو جائے کہ تمام مخلوق تو اسی فطرت میں جکڑی ہوئی، اور متمدن قوموں میں بندھی ہوئی ایک بالادست بد قدرت (حضرت العیسا کے احکام کے زیرِ فرمان قائم ثابت ہے اور جب اس کو یقین حاصل ہو جاتا ہے تب اس کیفیت کی بدولت تین اذرع خیر عالم وجود میں آتی ہیں۔

(۲) تمام مخلوق اس ”السان“ سے امن و سلامتی میں رہیگی حتیٰ کہ کتا جیسا جانور بھی۔

(ب) مخلوق خدا کو اس سے محبت و عشق پیدا ہو جائیگا اور یہ ان سے محبت کرنے لگیگا۔

(ج) وہ خدمتِ خلق کے ذریعہ مخلوقِ خدا کی فلاح و نجات تک کا باعث بن سکے گا۔

(۲) یہ کہ خدائے تعالیٰ کے ساتھ انسان کا معاملہ صحیح ہو یعنی انسان اپنے ہر عمل کے مستحق

یقین کرے کہ جبکہ میں خالی ہوں تو میرے تمام بہتر سے بہتر اعمال بھی نقص سے خالی نہیں ہیں۔
اور اس لئے میرا فرض ہے کہ میں حقوق و فرائض میں کوتاہی کیلئے ہر وقت درگاہ الہی میں
عذر خواہ اور اُس درگاہ سے جو کچھ حاصل ہو اس پر شکر گزار رہوں، اور اس طرح اُس کا حقیقی و نادار
نائب ہوں۔

(۳) یہ کہ اپنی تمام زندگی کو بجا اخلاقیوں کی کدورت و بنیاست سے پاک کر کے "اخلاقِ حسنہ"
کا خوگر بنے، اور اپنے نفس کو اُن کا عادی بنائے، حتیٰ کہ اُس کے اعمال کی انتہائے نظر صرف "رضا
الہی" اور ادا و فرض "رہ جائے اور مخلوق کی رضا و نارضاء سے بالاتر ہو کر "حضرتِ حق" میں جمعیت
خاطر کے ساتھ محو ہو جائے اور وحدتِ الہی میں غرق ہو کر تمام کائنات سے بے پردہ بن جائے اصطلاح
صوفیہ میں اس مقام کا نام "حضرتِ جمع" ہے اور یہ عطیہ الہی ہے جو اُس کو موجبِ دفع و فضل ہی
سے حاصل ہوتا ہے اور ایسے شخص پر فضل و کرم الہی کی ہر وقت بارش ہوتی رہتی ہے اور یہی سب
سے بلند مقام (مثلاً اعلیٰ) ہے۔

روح و نفس

"سعادت" کی بحث میں روح اور نفس کا بار بار تذکرہ آیا ہے اور حقیقت بھی یہ ہے کہ
ان دونوں کا تعلق اخلاق کے ساتھ بہت زیادہ ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ علماء و اخلاق اور
علماء تصوف نے ان کے متعلق جو کچھ تحریر فرمایا ہے مختصر طور پر اُس کا ذکر کر دیا جائے۔
حقیقتِ روح | یہودی تلمیقین سے مشرکین نے جب بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے "روح"
مختصر از مدارج ج ۲ صفحہ ۱۸۳ (شیخ الاسلام عبداللہ بن محمد بن علی ابوالسمیع الانصاری الہمدی الحبلی التونی)

کی حقیقت کے متعلق سوال کیا تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا۔

يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي (رہے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) وہ آپ سے

من امر ربی وما اوتيتهم من العلم روح کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ آپ

الا قليلا (اسرار) کہہ دیجئے کہ وہ میرے پروردگار کے امر

میں سے ہے۔ اور تمہیں (اسرار کائنات

کا) علم جو کچھ دیا گیا ہے وہ بہت تھوڑا

ہے (اُس سے زیادہ تم نہیں پاسکتے)

مشرکین کو جس انداز میں قرآن عزیز نے جواب دیا اُس کے پیش نظر بعض علماء اسلام

کو یہ خیال پیدا ہو گیا کہ روح کی حقیقت سے کوئی ہستی آگاہ نہیں ہو سکتی۔ اور قرآن عزیز میں جس قدر مذکور ہے حق تعالیٰ نے اس سے زیادہ کسی کو اس کا علم نہیں بخشا۔

مگر علماء، محققین کے نزدیک یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ جواب

مخاطب کی صلاحیت و استعداد اور فہم کے مناسب حکیمانہ اصول پر مبنی ہے ان کو اس حقیقت سے روشناس کرانا ہے کہ اس معاملہ کے متعلق تمہارے علم کے لئے یہ کافی ہے کہ اللہ کا حکم کارفرما ہے

اس سے زیادہ تم نہیں جان سکتے اور نہ تم کو جاننے کی کوشش کرنی چاہئے اس لئے کہ تمہارے

فہم و علم کا منتہیئے نظر محسوسات میں جو تمہارے حواس ظاہری و باطنی کے ذریعہ ادراک کئے جلتے

ہیں۔ اس سے آگے تمہارے علم و ادراک کی منزل ہی نہیں ہے، جب تم کائنات کے تمام محسوسات

کا ادراک کرنے سے بھی قاصر و عاجز ہو تو کسی شے کی اصل حقیقت کا ادراک تم کیا کر سکو گے۔ اور

اُس میں بھی اس حقیقت کا ادراک جو محسوسات کے عالم سے پرے کی چیز ہے۔

لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ جو صفات و قلب، اور اخلاق عالیہ سے مزین ہیں

اور ان وسائل کے ذریعہ قربت الہی سے بہرہ ور رہتے ہیں وہ بھی اس کی حقیقت سے آشنا نہیں ہو سکتے
نہیں بلکہ موصبت الہی ان کو بھی اصل حقیقت کا علم عطا کرتی ہے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ
علیہ فرماتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "لِیَسْئَلُونَا عَنْ الرُّوحِ" (الآیہ) تو معلوم رہے
کہ یہ یہود و اعداؤں کے سوالی کرنے والوں (مشرکین) کے جواب میں (بہ مقتضائے مصلحت)
فرمایا گیا ہے اس سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ اُمتِ مروجہ کا کوئی فرد بھی روح کی حقیقت
سے آگاہ نہیں ہو سکتا جیسا کہ عام طور پر لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا ہو گیا ہے۔
حقیقت میں یہ قاعدہ ہی غلط ہے کہ "شرعیّت" نے جس معاملہ میں خاموشی اختیار کی
ہو اُس کا علم اور اُس کی معرفت ناممکن ہے۔ اس لئے کہ بسا اوقات شرعیّت کسی
شے کی حقیقت بیان کرنے سے بدیں وجہ خاموش رہتی ہے کہ اُسکی معرفت اس قدر
دقیق اور مشکل ہوتی ہے کہ خاص خاص افراد اُمت کے علاوہ عوام اور مجبور اُس
کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔

شاہ ولی اللہ سے قبل حافظ ابن قیمؒ امام غزالیؒ اور عارف ربّیؒ جیسے محقق علماء و صوفیاء
نے بھی اسی نظریہ کو صحیح تسلیم کیا ہے اور روح کی حقیقت پر "سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ اور
محدث ابن قیمؒ نے نو "کتاب الروح" کے نام سے ایک مستقل کتاب اسی موضوع پر لکھی ہے۔
غرض "حقیقتِ روح کا مسئلہ" فلاسفہ اور حکماء اسلام کے درمیان معرکہ الارار رہا ہے
اور اس جو لا نگاہ میں متکلمین، صوفیاء، اور فلاسفہ کی جماعتوں نے کافی تگ و دو کی ہے۔
فلاسفہ کی رائے | روح کے متعلق فلاسفہ اور اطباء نے جو کچھ کہا ہے اُس کا خلاصہ یہ ہے۔

جاندار جسم میں غذا کے استعمال سے مختلف درجاتِ ہضم کے بعد قلب میں نہایت لطیف بخارات جمع ہو جاتے ہیں۔ دراصل یہی مبدلِ حیات بن کر جسم کی زندگی کا سبب ہوتے ہیں اور اسی کا نام "روح" (روحِ حیوانی) ہے اس الگ کوئی اور شے نہیں ہے جو اس نام سے موسوم ہو سکے۔ پس "روحِ حیات" کا یہ سلسلہ جب بند ہو جاتا ہے تو "موت" ظاہری ہو جاتی ہے اور یوں کہتے ہیں کہ فلاں مر گیا اور اُس میں روح باقی نہیں رہی اور ارسطو نے اپنی کتاب "انولو جیا" میں یہ تصریح کی ہے۔

فان اصحاب فیثاغورس و صغرا فیثاغورس کے پیرو نفس در روح کیمتعلق
النفس فقالوا انها ابتلاوت "بیرام" یہ کہتے ہیں کہ وہ عناصر کی ترکیب سے پیدا شد
کابتلاوت الکائن فی اوتام العود کیفیت کا نام ہے جس طرح "عود" (جو
ایک بار کا نام ہے) کہ ناروں کی بارہی
مخصوص ترکیب کا نام "عود" ہے

مگر واضح رہے کہ فلسفی اطباء کی رائے سے جدا فلاسفہ قدیم اور موجودہ علماء و حائنین روحِ حیوانی کے علاوہ نفس یا روح کے نام سے ایک اور حقیقت کے بھی قائل ہیں اور وہ اس کو مادہ سے مجرّد شے تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جسم انسانی میں مادی اور حسی اجزاء کے علاوہ ایک اور حقیقت (قوت) مستور ہے جو مادی کثافتوں کی وجہ سے مائل رہتی ہے لیکن ریاضت یا کسی دوسرے طریقے سے یا خواب کی حالت میں جبکہ جو اس معطل ہو جایا کرتے ہیں اُس حقیقت کا ادراک بیدار ہو جاتا اور وہ عالمِ بالا کے حقائق تک سے آگاہ ہوتی اور دوسروں پر ان کا اکتشاف کرتی ہے ان آثار کے بعد اب علماء اسلام جن میں متکلمین، صوفیاء اور علماء اخلاق سب شامل ہیں کی بھی رائے سن لیجئے۔

علماء اسلام کا نظریہ | علماء اسلام حقیقتِ روح کے متعلق جو رائے رکھتے ہیں اُس کا خلاصہ یہ ہے

در اصل روح ایک "لطیف جوہر" کا نام ہے جو جاندار کے بدن میں اس طرح سرشار
کئے ہوئے ہے کہ تمام بدن اُس کے لئے قالب کی مثال ہے اور وہ اُس سے ایک
اک کی طرح تمام کام لیتا ہے اور یہ تمام اعمال "روح کے خواص" کہلاتے ہیں یا لوگوں
کہتے کہ وہ ایک "لطیف جسم" ہے اور تمام بدن اُس کے لئے بمنزلہ "لباس" کے
ہے اور بعض علماء نے روح اور بدن کی مثال یہ دی ہے کہ روح ایک سوار ہے اور
بدن اُس کی سواری۔ غرض ان علماء کے نزدیک روح ایک مستقل لطیف جسم ہے
جس کا ظاہری منظر "بدن" ہے۔

اور اس دعوے کی دلیل وہ اس طرح دیتے ہیں۔

ہم ایک انسانی جان کو دیکھتے ہیں کہ وہ کبھی ایک بچہ ہے پھر جوان ہے پھر بوڑھا ہے اور
اُس کے ان تمام تغیرات کی حالت میں وہی انسان ہے جو ابتداء وجود میں تھا۔
پس اگر روح فقط اُس مبدیہ حیات کا نام ہوتا جو قلب میں لطیف بخارات کے جمع
ہونے سے عالم وجود میں آتا ہے یا اُس مزاج کا نام جو عناصر کی ترکیب سے بنتا ہے تو افعال و اوصاف
کے ان تغیرات کے ساتھ ہر لمحہ ایک انسان، نیا انسان کہلانے کا مستحق ہوتا، کیونکہ جب انسان
غذا کے نعم البدل کے علاوہ کسی دوسری شے کا نام نہیں ہے تو ان ہر آن بدلنے والے حالات
کیفیات اور اوصاف کی بنا پر ہر لمحہ حقیقت انسانی کیوں نہ بدل جائے اور جبکہ ایسا نہیں ہے
اور افعال و اوصاف کے ان تمام تغیرات کے باوجود وہ ہر حالت میں وہی ایک انسان ہے تو
بلاشبہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ انسان دراصل ان تغیراتِ فانیہ کا نام نہیں ہے بلکہ وہ ایک مستقل جسم
لطیف ہے جو لڑکپن، جوانی، بڑھاپا، چھوٹائی بڑائی، ہر حالت میں غیر متبدل طور پر موجود ہے

اور بدن کے تغیرات کے اثرات قبول کرنے کی استعدادِ تام رکھتا ہے اسی جوہر یا جسم لطیف کا نام روح ہے جو بدن پر موت طاری ہونے کے باوجود بھی نہیں مرنی اور اپنے افعال و خواص کے اعتبار سے باعالم قدس سے تعلق رکھتی ہے اور باعالم جدید سے۔

ہم اس سے غافل نہیں ہیں کہ غذا کے نعم البدل حاصل ہونے سے ایک جاندار میں جو تغیرات پیدا ہوتے ہیں موجودہ نشوونما کی زبان میں ہر لمحہ اور ہر لحظہ وہ درمیری شے بنتی رہتی ہے لیکن ہمارا دوسرے سخن اس جانب نہیں ہے اور نہ ہم اس وقت اس قسم کے تغیر سے بحث کر رہے ہیں ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ جہاں تک تجاراتِ لطیفہ یا ترکیبِ عناصر سے پیدا شدہ مبدیہ حیات کا تعلق ہے وہ اس معنی میں تو صحیح ہے کہ انسان کی گھٹنے والی قوت کے لئے نعم البدل ہے اور مبدیہ حیات۔ لیکن وہ روح جس کا تعلق علم، ادراک اور شعور سے ہے یا یوں کہئے کہ جس کی بدت یہ سب معرضِ وجود میں آتے ہیں اور انسان یا جاندارانِ امور کے لحاظ سے ہر تغیر کے وقت ایک ہی شے کہلاتا ہے وہ کیا ہے؟ یقیناً اس کا جواب ”تجاراتِ لطیفہ“ یا ”مزاجِ ترکیبی“ نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا قولِ فیصل جواب یہی ”روح“ ہے جو جاندار کے بدن میں جسم لطیف کی شکل میں ماری ہے جو مزاجِ ترکیبی یا لطیف تجارات سے پیدا شدہ جوہر کی طرح متغیر و متبدل نہیں ہونی اور کیفیات میں ہر قسم کی تبدیلیوں کے باوجود اپنی حالت پر قائم و ثابت رہتی ہے۔ حکمایہ یونان میں سے فلاطون کی رائے بھی یہی ہے۔ اور عارفِ رومی اسی حقیقت کو اس طرح ظاہر فرماتے ہیں۔

جاں چہ باشد باخبر از خیر و شر شاد از احسان و گریاں از ضرر

جان اور روح اُسی کا نام ہے جو خیر و شر سے باخبر ہے اور جو قائمہ سے خوش اور نقصان

سے رنجیدہ ہوتی ہے

لے مختصرات السادہ شرح احیاء العلوم للزمبیدی جلد ۲، صفحہ ۲۰۵

روح را تا شیر آگاہی بود هرگز این بیش نشی بود

روح کی تا اثر اداک ہے اس لئے جس میں یہ سب سے زیادہ بلند ہودہ با خدا آدی ہے
مسئلہ روح پر اختصار و اجمال کے باوجود علامہ ابوالبقا کی وہ لطیف و دلچسپ بحث
ضرور لائق مطالعہ ہے جس کو اس بحث کے محکمہ سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔
محکمہ ابوالبقا نے ”کلیات“ میں بیان کیا ہے کہ فلاسفہ اور حکماء اسلام و متصوفین کے اس
اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ جب ہم ”روح“ کہہ کر ایک حقیقت کا کھوج لگاتے ہیں تو نتیجہ میں
اس کی تین قسمیں ظاہر ہوتی ہیں روح حیوانی، روح طبعی اور روح انسانی۔ اطباق نے جس روح
کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ اُن لطیف بخارات کا نام ہے جو اخلاط کی بخاریت اور لطافت سے عالم
وجود میں آتے، اور انسان کی حیات کا موجب بنتے ہیں یہ ”روح حیوانی“ ہے اور دنیا غورس
اور اُس کے پیر جس کو روح کہہ رہے ہیں وہ روح طبعی ہے، اور حکماء اسلام اور صوفیاء کرام جس کو
روح کہتے ہیں وہ ”روح انسانی“ ہے اور افعال و اوصاف کی وہی ذمہ دار ہے، اور معاد کا عذاب
و ثواب بھی اسی سے متعلق ہے، اور قرآن عزیز میں بھی اسی کو خطاب کیا گیا ہے اور وہی دراصل
”انسان“ ہے اور اسی کو روح انسانی کہا جاتا ہے

نفس کی حقیقت | مشہور صوفی محی الدین ابن عربی فرماتے ہیں کہ علماء کے درمیان یہ بحث کبھی
محرکہ الارأر رہی ہے کہ روح اور نفس ایک شے کے دو نام ہیں یا دو جدا جدا چیزیں ہیں۔

حق اور صحیح مذہب یہ ہے کہ روح اور نفس دونوں ایک ہی شے کے دو نام ہیں اور ایک
ہی حقیقت کی دو تعبیریں ہیں لیکن بعض علماء کا گمان یہ ہے کہ یہ علیحدہ علیحدہ حقائق ہیں پھر ان
میں سے بعض کا خیال ہے کہ نفس، بدن انسانی میں ایک جسم لطیف ہے جو سرتاسر غلظت ہے
لہ کلیات صفحہ ۳۲۲ و ۳۲۳۔ یہ بحث اگرچہ طویل الذیل ہے لیکن اس جگہ طوالت کی گنجائش نہ سمجھ کر حذف کی جاتی ہے

اور اجزاء بدن میں اس طرح پھیلا ہوا ہے جس طرح باوام میں روغن باوام یا دودھ میں مسکہ،
اور بعض روح کے معنی دوسرے بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ روح، روحانی نور ہے
جو نفس کے لئے بمنزلہ آلہ کے ہے اور نفس اُس حقیقت کا نام ہے جو روح کی بحث میں بیان ہو چکا
حافظ ابن قیم نے اس اختلاف کو اس طرح بیان فرمایا ہے۔
نفس اور روح کے متعلق علماء کی دو رائے ہیں ایک یہ کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے
دوام ہیں، دوسری یہ کہ یہ دو جدا جدا حقیقتیں ہیں۔

ابن زبین نے اکثر علماء محققین سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ نفس اور روح کو ایک ہی حقیقت
تسلیم کرتے ہیں، اور دعویٰ کرتے ہیں کہ احادیث صحیحہ میں دونوں کا اطلاق ایک دوسری پر ہوا
چنانچہ بزار نے اپنی مسند میں یہ سند صحیح روایت کیا ہے۔

عن ابی ہریرۃ ان المؤمن تنزل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سَلَامٌ
بہ الموت ولعائن ما یبعثن یولدو کو جب موت آتی ہے اور وہ سب کچھ دیکھتا
خرجت نفسہ واللہ تعالیٰ یحب ہے جو اُس کے لئے ہے تو وہ تمنا کرتا ہے کہ
لقاءہ وان المؤمن لتصعد رُوحہ اُس کی روح جلد نکل جائے اور اللہ تعالیٰ
الی السماوات فاتیہ امر و امر المؤمنین اُس کی ملاقات کو دست رکھتا ہے اور
فیستخبرونہ عن متعارفیہ مومن کی روح آسمان پر چڑھتی ہے تو اُس
من اهل الدنیا۔ (مسند بزار) کے پاس مسلمانوں کی رو میں آتی ہیں اور
اُس سے اپنے دنیا کے شناساؤں کے متعلق
حالات دریافت کرتی ہیں۔

اس حدیث میں نفس اور روح کی دو تعبیریں ایک ہی حقیقت کے لئے کی گئی ہیں۔ اور یہ

دلیل بہت واضح ہے۔

اور ابن حنیبل کا گمان ہے کہ یہ دو جدا حقیقتیں ہیں۔ روح تو اس جوہر کا نام ہے جو انسان میں ساری دطاری ہے اور نفس اُس کا نام ہے جس کے سبب سے بدن انسانی میں ہاتھ پیر، آنکھیں، ناک، کان، اور تمام اعضاء، عالم وجود میں آتے ہیں۔ اور لذت و الم، اور مسرت و رنج، سب امور اسی کو پیش آنے میں وہی نیند میں یکڑ لیا جاتا ہے، وہی جسم سے نکل کر سیر کرتا ہے وہی خواب دیکھتا، اور جسم بغیر اُس کے روح کی طاقت سے زندہ رہتا ہے اور انسان اُس وقت تک کوئی لذت و الم اور رنج و مسرت محسوس نہیں کرتا جب تک نفس لوٹ کر پھر بدن انسانی میں نہیں آ جاتا اور یہ آیت اُن کا استدلال ہے۔

اللہ میونی الا نفس حین موتھا اللہ ہی نفس کو پورا لے لیتا ہے اُسکی موت کے

والتی لم تمت فی مامھا دقت اور جو ابھی مرا نہیں اُسکو نیند کے دقت

اور شیخ الطریقۃ والشرعیۃ علامہ ابوالفاسم اپنے رسالہ ”تشریح“ میں فرماتے ہیں کہ صوفیاء

کی اصطلاح میں نفس کے وہ معنی نہیں ہیں جو اہل لغت کے نزدیک وجود و شے اور قالب شے کے سمجھے جاتے ہیں بلکہ وہ نفس اُس کو کہتے ہیں جو انسان کے اوصاف و اعمال کا معلول بنتا، اور اُنکی وجہ سے وہ محمود یا مذموم کہلاتا ہے۔ اور ”روح“ بعض کے نزدیک تو حیات کا نام ہے اور بعض کے نزدیک جوہر ذات، یا جرم لطیف کا نام جو انسان کے بدن میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے ودیعت و امانت کی طرح محفوظ ہے۔ اور وہ نیند کی حالت میں کثافت بدن سے منزہ ہو کر جدا ہو جاتی اور پھر واپس آ جاتی ہے۔ اس تمام قبل و قال کے باوجود یہ مسلم ہے کہ ”انسان“ جسم اور روح کے مجموعہ کا نام ہے اور عذاب و ثواب کا تعلق بھی ان ہی دونوں کے ساتھ ہے۔

علماء تحقیق کے درمیان روح کے متعلق ایک اور لطیف بات زیر بحث آئی ہے وہ یہ کہ

ارداح، اجسام سے قبل مخلوق ہوئی ہیں یا بعد میں یا ساتھ ساتھ

ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ ارداح پہلے مخلوق ہو چکی ہیں اور وہ عالم برزخ میں بغیر عناصر کے موجود ہیں اور مشیت الہی نے جس جسم کے لئے روح بنائی ہے وقت پر وہ اس میں داخل ہو جاتی ہیں اور اس کی موت کے بعد اپنے اصل مقام برزخ میں واپس آ جاتی ہے۔

مگر حافظ ابن قیم اس رائے کے سخت مخالف ہیں اور مدعی ہیں کہ اس قول کے لئے کتاب و سنت سے کوئی دلیل نہیں ملتی۔ اور اس روایت سے استدلال کہ

خلق الله الاسرار اح قبل الاجساد اللہ تعالیٰ نے ارداح کو اجسام سے دو

بالفی عام ہزار سال پہلے پیدا کیا۔

ہرگز صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس روایت کی سند مجروح اور غیر صحیح ہے۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ شرع اور عقل دونوں کے اعتبار سے صحیح قول یہ ہے کہ روح اور بدن ایک ہی ساتھ مخلوق ہوتے ہیں اور فرشتہ جسم میں اس وقت روح پھونک دیتا ہے (یعنی پھونک کے ذریعہ جسم میں داخل کر دیتا ہے) جب نطفہ پر چار ماہ گزر کر بائچواں مہینہ شروع ہو جاتا ہے۔

لہ روح سے متعلق یہ تمام بحث ابن قیم کی کتاب الروح عارف رومی کی ثنوی، ابن حزم کی الملل والنحل شاہ ولی اللہ کی بحوالہ البالغہ اور ابوالقاسم کے رسالہ تفسیر اور السعادة لابن مسکویہ کے مقدمہ کے مختلف ابواب سے اخذ ہے چونکہ یہ بحث دراصل علم کلام کا موضوع ہے اس لئے ہم ان کے تمام اطراف و جوانب پر سیر حاصل بحث نہیں کر سکتے تھے۔ روح سے متعلق پہلی دو بحثوں کا علم الاطلاق پر کافی اثر پڑتا ہے البتہ تفسیری بحث اس سے غیر متعلق ہے مگر لطیف اور اپنی جگہ پر ضروری بحث ہے اس لئے اس کو بھی درج کر دیا گیا۔

آیت قرآنی میں روح کو امساکوں کہا گیا، امر و خلق میں کیا فرق ہے، ارداح کے مدارج میں انہیں یہ اور اس قسم کی تمام عمدہ مباحث کے لئے مسطورہ بالا کتب کی مراجعت ضروری ہے۔

ابن مسکویہ نفس کے تین درجہ بیان کرتے ہیں۔ نفس ہیمنہ، برادتی درجہ ہے، نفس سببیہ
یہ متوسط درجہ ہے اور نفس ناطقہ۔ یہ اعلیٰ اور اشرف درجہ ہے

ابن قیمؒ، غزالیؒ، اور عارف رومیؒ، نفس کے ان درجات کی تقسیم آثارہ، لوازمہ مظننہ
کے ساتھ کرتے ہیں یعنی نفس کا میلان اگر طبیعت بدنیہ کی جانب ہو، اور وہ لذات دنیوی اور
شہوات حسی کی جانب ترغیب دیتا ہو، اور قلب کو صفات ذمیمہ اور جہات سفلیہ کی جانب
کھینچتا ہو تو اسکی اس کیفیت کا نام نفس آثارہ ہے اور یہ تمام اخلاق ردیہ، انوال شنیعہ کا منبع اور ثمرہ
کا مخزن ہے۔ اور اسی کے لئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

ان النفس الامارۃ بالسوء (یوسف) بلاشبہ نفس برائیوں کی طرف ابھارتا ہے

اور اگر نفس غفلت کے پردوں کو چاک کر کے روشنی حاصل کر لے اور بیدار ہو کر اپنی اصل
حال کے لئے ربوبیت الہی اور اپنی جبلت کے درمیان کشمکش میں ہو یعنی جب کبھی اپنی تاریک
جبلت کی بنا پر کوئی برائی کر بیٹھے تو فوراً ہدایت الہی اور تربیت ربوبیہ کے نور کی بدولت اپنے
نفس کو اس حرکت پر ملامت کرے، اس سے تائب ہو اور خالق کائنات، غفور الرحیم کی جانب
رجوع ہو جائے تو اس کیفیت کا نام نفس لوازمہ ہے۔ اسی کے بارے میں ارشاد الہی ہے۔

لا أقسم بالنفس اللوامة (القیامہ) میں نفس لوازمہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں۔

اور اگر نور الہی سے اس کا قلب منور ہو اور نور قلب سے نفس اس قدر روشن اور کامل ہو جائے
کہ صفات ذمیمہ سے پاک ہو کر، اخلاق حمیدہ اس کی طبیعت و جبلت بن جائیں اور تمام کثافات
سے دور ہو کر قلب کی جانب اس طرح متوجہ ہو جائے کہ عالم قدس کی جانب درجہ بدرجہ نرتی کرنا
جائے، طاعات الہی میں غرق اور رفیع الدرجات کے حضور میں ساکن و مطمئن درجہ تک پہنچ
جائے تو اس کا نام نفس مظننہ ہے۔ اسی کے لئے ارشاد باری ہے۔

یا ایہما النفس المطمئنة ارجعی الی اے نفس مطمئن تو اپنے پروردگار کی طرف
 رابلک مرا ضیئة من ضیئة فادخلی راضی خوشی اور خدا کا پسندیدہ بکر لوت
 فی عبادی وادخلی جنتی۔ (الفجر) اور میرے بندوں کی فہرست میں داخل
 اور میری جنت میں آرام سے رہ۔

اخلاق اسلامی کے عملی مظاہر

یہ باب بہت وسیع ہے اور اپنی وسعت کے اعتبار سے مستقل تصنیف کا محتاج۔ نیز
 اس سلسلہ کی بعض جزئیات گذشتہ صفحات میں بھی زیر بحث آچکی ہیں۔ تاہم اس مقام پر بھی جستہ
 جستہ عملی اخلاق کے بعض ایسے حصوں کا بیان کر دینا مناسب ہے جس سے اندازہ ہو سکے کہ اس گوشہ میں
 بھی اسلام کی تعلیم کس قدر سہمہ گیر اور دروس ہے اور دامن اخلاق کی پہنائیاں کس حد تک وسیع اور مفید ہیں
 صدق

فضیلت صدق | امام غزالی رحمۃ اللہ شاد فرماتے ہیں۔

عملی فضائل میں اس فضیلت کو ایک طرح کی بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس لیے
 کہ کائنات کی دینی و دنیوی فلاح و بہبود کے تمام امور کا انحصار اسی فضیلت پر ہے۔
 قرآن عزیز میں ہے۔

رجال صدقوا امانا اھدوا اللہ بعض وہ انسان ہیں جنہوں نے اس عہد کو
 علیہ (احزاب) جو انھوں نے اللہ تعالیٰ سے کیا تمنا سچ کر دکھایا

لہ قرآن عزیز کی یہ آیت مافظ کا مستدل ہے۔

اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ان الصدق یھدی الی البر
البر یھدی الی الجنة
بلاشبہ سچائی بھلائی کی جانب راہنمائی کرتی ہے
اور بھلائی جنت کی راہ دکھاتی ہے۔

وان الرجل لیصدق حتی یکتب
عند اللہ صدقاً وان الکذب
یھدی الی الفجور وان الفجور
یھدی الی النار وان الرجل
لیکذب حتی یکتب عند اللہ کذاباً
اور ہر ایک حقیقت ہے کہ انسان سچ بولتا رہتا
ہے یہاں تک کہ اللہ کے یہاں وہ صدق لکھ دیا
جاتا ہے، اور بلاشبہ جھوٹ بدکاری کا راستہ بتاتا
ہے اور بدکاری جہنم کی راہ دکھاتی ہے اور یہ
حقیقت ہے کہ انسان جھوٹ بولتا رہتا ہے
یہاں تک کہ اللہ کے یہاں اس کو کذاب لکھ دیا جاتا ہے۔^{۲۴}

امام غزالی فرماتے ہیں کہ "صدق" کی عظمت کے لئے یہ بہت کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے

انبیاء علیہم السلام کی شان و مدح میں سب سے پہلے اسی فضیلت کا تذکرہ فرمایا ہے۔

واذکر فی الكتاب ابراہیم ائمة کان
صدیقاً نبیاً (مریم)
قرآن عزیز میں حضرت ابراہیم کا قصہ یاد کرو
وہ نہایت سچے تھے اور نبی تھے۔

واذکر فی الكتاب اسمعیل ائمة کان
صادق الوعد وکان رسولاً نبیاً
اور قرآن عزیز میں حضرت اسمعیل کا واقعہ یاد کرو
جو وعدہ کے نہایت سچے اور خدا کے پیغمبر و نبی تھے

واذکر فی الكتاب ادریس ائمة
کان صدیقاً نبیاً (مریم)
اور قرآن عزیز میں حضرت ادریس کا تذکرہ کرو
بلاشبہ وہ بہت ہی سچے اور نبی تھے۔

مراتب صدق | اُن کے نزدیک "صدق" کے چھ مراتب ہیں۔

لے الجامع الصغیر امام سیوطی نقل عن الصحیحین حرف الهمز

صدقِ قول، صدقِ نیت و ارادہ، صدقِ غم، صدقِ وفاءِ غم، صدقِ عمل، صدقِ تحقیق مقاماتِ دین۔

لہذا جو شخص ان تمام مراتب صدق کا حامل ہو وہ ”صدق“ ہے اور جو ان مراتب میں سے کسی ایک یا چند مراتب کا حامل ہو وہ اسی مرتبہ کی نسبت کے ساتھ ”ضادق“ کہلاتا ہے۔
صدقِ قول۔ ان تمام درجات میں بہت مشہور ہے یعنی انسان کی زبان ہر حال میں نطق و گویائی میں امر حق کے اظہار کی عادی ہو۔

صدقِ نیت۔ سے یہ مراد ہے کہ اُس کی تمام حرکات و سکنات میں مرضیاتِ الہی کے علاوہ دوسری چیز پیش نظر نہ ہو، یعنی اخلاص، اور صداقت دلی، اس قسم میں وہ نطق و قول بھی داخل ہے جو بر بناء مصالح دین یا اصلاح بین الناس یا دافعِ ظلم کے وقت کہے جاتے ہیں
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ
وسلم لیس یکذب من أصلہ جھوٹا نہیں ہے جو دو آدمیوں کے درمیان
بین اثنتین صلح کے لئے کوئی بات کہہ دے۔

صدقِ غریمیت۔ کا مقصد یہ ہے کہ غم و ارادہ میں قوت ہو اور جو کچھ کہتا ہے اُس کے عمل کے بارہ میں تردد و اضطراب کا قطعاً دخل نہ ہو حتیٰ کہ غریت کے زمانہ میں اگر یہ ارادہ کیا کہ اگر میرے پاس مال ہوتا تو سب خدا کی راہ میں لٹا دیتا تو اُس وقت بھی اس کے ارادہ میں ضعف و تردد نہ ہونا چاہئے بلکہ ایسی قوت اور ایسا کمال ہونا ضروری ہے کہ اگر کل وہ صاحبِ ثروت ہو جائے تو اُس کا غم اُس کے قول کو سچ کر دکھائے۔

صدقِ وفاءِ غم۔ کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ قول و گفتار سے ادا کرتا ہے اُس کو عملی جامہ پہنانے کا واقعی اور حتمی ارادہ رکھتا ہے اور جو نہی اسباب مہیا ہو جائیں اُس کو ثابت اور پورا کر

دکھاتا ہے۔ کیونکہ گفتار کے وقت کسی شے کا ارادہ و عزم کوئی زیادہ کمال کی بات نہیں کہی جاسکتا
 تو اُس کے پورا کرنے میں ہے درحقیقت وہ انسان ہی نہیں جو ایک بات کہے اور جب اُس کے
 وفاء کے لئے اسباب مہیا ہو جائیں تو اُس کے پورا کرنے میں اُس کا عزم و ارادہ کمزور پڑ جائے۔
 صدقِ اعمال سے مراد یہ ہے کہ انسان کے ظاہری اعمال اُس کے باطن کے صحیح
 آئینہ دار ہوں، اور تمام دینی و دنیوی معاملات میں یہی صفت اُس میں نمایاں ہو۔

صدق مقامات دین۔ صدقِ اعمال ہی کا بلند درجہ ہے جس میں خدائے تعالیٰ
 کے ساتھ رشتہ خوت و رجاء، زہد و تقویٰ، اور رضا و توکل، جیسے فضائل میں حقیقت و صداقت
 کی روشنی پائی جاتی ہو، اور ریاء و نمود، اور تصنع اور مبادرت کا اُن میں مطلق گزرنہ ہو۔

صدق کی ان تمام انواع و اقسام میں صدقِ عمل ہی ایک ایسی نوع ہے جو بانی تمام
 انواع کے لئے کسوٹی ہے اس لئے کہ ایک تاجر، بخاری کاروبار میں ایک ہمتیہ در، صنعت و
 حرفت کے معاملات میں، ایک گاہک لین دین میں، ایک مدرس تعلیم میں، ایک ملازم ملازمت
 و خدمت میں، ایک مناجز، ہجرت و حق خدمت کی ادار میں، اور ایک اجیر ادار خدمت میں
 صرف اسی ایک فضیلت کے عدم اور وجود سے صادق یا کاذب کہلایا جاتا ہے اور بقیہ امور صدق
 میں اسی ایک راز و پر لولا جاتا ہے پس ہمارا فرض ہے کہ فضیلت ”صدقِ عمل“ کو کبھی ہاتھ سے نہ
 جانے دیں اور اُس پر عمل پیرا ہو کر دوسروں کے لئے بھی اُسوہ اور نمونہ بنیں۔

صبر

فضیلتِ صبر اگزشہ صفحات میں تم سفاط کا یہ نظریہ پڑھ چکے ہو کہ تمام فضائل کی اساس
 ”علم“ ہے یعنی جب یہ جان لے کہ یہ ”خیر“ ہے تو اُس پر عمل پیرا ہو جائے، اور جب یہ سمجھ لے کہ یہ
 ”شر“ ہے تو اُس کو چھوڑ دے اور اُس سے دور بھاگے۔

امام غزالی "صبر" کے بارہ میں تقریباً ہی رائے رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ علم و معرفت جب "یقین" کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں تو خود بخود "صبر" کا پھل سامنے آ جاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

خواہشات سے پُر اعمال کا ترک کر دینا ایک ایسا عمل ہے جو ایک خاص کیفیت پر مشتمل ہوتا ہے اور اس میں "صبر" ہے۔

یا ایہا الذین آمنوا صبروا و اصبروا
و ابطوا و اتقوا اللہ لعلکم تفلحون
اسے ایمان والو صبر اختیار کرو اور دشمنوں کے مقابلہ میں استقامت دکھاؤ اور دشمنوں کے مقابلہ کیلئے تیار رہو اور تقویٰ کی زندگی

اختیار کرو تاکہ تم نجات پاؤ۔

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر صبر و شکر و ادب نہ ہوتے تو مجھے سوار ہونے کے لئے ان میں سے کسی ایک کی ترجیح کی ضرورت نہ پڑتی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے صبر ایسی سواری ہے جس سے گرنے کا کبھی اندیشہ نہیں ہوتا۔

اسماء صبر | جن امور کے متعلق "صبر" اختیار کیا جاتا ہے اُن کے اعتبار سے امام کے نزدیک صبر کے جدا جدا بہت سے نام ہو جاتے ہیں۔ مثلاً نفسانی خواہش کے مقابلہ میں صبر کا نام "عفت" ہی اور مصائب کے مقابلہ میں قوت برداشت کا نام "صبر" اور اس کی ضد کا نام "جزع فزع" ہے اور تمول و خوش عیشی پر تحمل اور بردباری کا نام "ضبط نفس" ہے اور اُس کی ضد کا نام "شیخی" اور میدان جنگ میں تحمل اور برداشت کو "شجاعت" کہتے ہیں اور اُس کی ضد کو "نامردی دزدلی" اور

ملہ یہ مشابہت صرف بیان کردہ نظریہ تک ہی ہے۔ امام غزالی کا مسلک سقراط کی طرح یہ نہیں ہے کہ معرفت و علم ہی تمام فضائل کی اساس ہے اور بقیہ امور کو اُس میں مطلق دخل نہیں۔ ۱۰ اجزاء صفحہ ۶۴ جلد ۴

غصہ پر قابو پانے والے صبر کو "علم" اور اُس کی ضد کو چھپور پن" کہتے ہیں۔ اور پریشان کن مصیبت جھینے والی قوت صبر کا نام "وسعتِ حوصلہ" ہے اور اُس کی ضد کا نام "دنگ دلی" ہے اور راز داری کی قوت صبر کو "کتمانِ سر" کہتے ہیں اور فضولِ عیش پسندی سے اجتناب کی حالت کا "زہد" نام رکھتے ہیں اور اُس کی ضد کا "حرص" اور کم سے کم لذائذ پر رضا کا نام "قناعت" اور اُسکی ضد کا نام "طمع" ہی جب انسان خلیق "صبر" کو اختیار کرتا ہے تو فرق مراتب کے اعتبار سے اُس پر تین قسم کی حالت طاری ہوتی ہے۔

(۱) اسبابِ دینی و اخلاقی اور بواعثِ ہوادِ ہوس میں تصادم رہتا ہو اور اکثر ہوادِ ہوس غائب آجاتی ہو اور اخلاقی طاقت اس قدر کمزور ہو جائے کہ مقابلہ کی طاقت باقی نہ رہے۔ یہ بدتر حالات میں سے ہے اور قابلِ تعمیر و تبدیل۔

(۲) صبر (خلیقِ حسن) اور عدم استقامت (خلیقِ مستی) کے درمیان تصادم بپا رہتا ہو اور دونوں الحربِ سجال کے مصداق غالب و مغلوب بنتے رہے ہوں۔ یہ معلق کیفیت ہے اور اس سے گذر کر ترقی کرنا اور آگے بڑھنا از بس ضروری ہے۔

(۳) ہوادِ ہوس کے اسباب اس قدر نسبت ہو کر رہ جائیں کہ اُن میں مقابلہ کی قوت باقی نہ رہے اور خلیقِ حسن گھر کر جائے یہ صورت حال مداومتِ صبر سے پیدا ہوتی ہے اور یہی مطلوب ہے حکیم صبر | امام نے اس کے بعد صبر کے احکام کی بھی تفصیل بیان فرمائی ہے فرماتے ہیں کہ صبر حکم کے اعتبار سے فرض، نفل، مکروہ اور حرام پر تقسیم ہوتا ہے لہذا ممنوعات شرعی و اخلاقی پر صبر کرنا فرض ہے، اور مکروہات پر صبر کرنا نفل اور موجبِ خیر ہے اور اپنی یا اہل و عیال کی بادیٰ محارم کی ہتک پر صبر کرنا حرام ہے اور ایسے امور پر صبر کرنا جو شریعت و اخلاق کی نگاہ میں ممنوعات سے اُتر کر مکروہات میں داخل ہیں مکروہ ہے لیکن ان تمام درجات کے باوجود خلیقِ حسن کا تقاضا ہے کہ صبر

کے ہر پہلو کو اختیار کیا جائے اور اس کے معمولی سے معمولی مخالف پہلو سے بچا جائے
حصولِ صبر | امام کی نظر میں صبر کا حصول خواہشات اور ہوا و ہوس کو کمزور کرنے، اور دین
 اور اخلاقی بواعث و اسباب کو قوی بنانے سے بآسانی ہو جاتا ہے اور شہوات و خواہشات کے
 اسباب کو ضعیف کر دینے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ اُن کی انواع یا ان کے مادہ کو حتی الامکان پیدا نہ
 ہونے دے یا کم کرے اور اُن کے پیدا کرنے والے اسباب کا قلع قمع کرتا رہے، اور نفس کو مباحات
 تک محدود رہنے کے لئے قابو میں رکھے۔

نیز دینی و اخلاقی اسباب و دعائی کی قوت کے لئے دُعا و اَدُل کا استعمال ضروری ہے
 صبر اور اُس کے انجام کے حالات میں غور و فکر تاکہ اُس کے واسطے سے مجاہدہ اور ریاضتِ نفس کی
 طرف رغبت پیدا ہو، اور پھر اُن کو بار بار پیش نظر رکھ کر ہوا و ہوس کے اسباب کا سدِ باب ہو سکے۔
 بہر حال صبر بہت سے اخلاقِ کریمانہ کی اساس و بنیاد ہے بلکہ "نصف الایمان" ہے۔

حیاء

فضیلتِ حیاء | انسان میں ایک ایسی قوت اور ملک و ولایت کیا گیا ہے، انسان جس کی وجہ سے
 خیر کی طرف اقدام کرتا، اور شر سے بچنے کی صلاحیت حاصل کرتا ہے اس قوت یا ملک کا نام "حیاء" ہے
 رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

الحیاء شعبۂ من الایمان (بخاری) حیاء ایمان کی ایک شاخ ہے
 الحیاء لایاتی الا بخیر اور اپنے فرمایا کہ حیاء خیر کے علاوہ دوسری
 (المحدث) بخاری کوئی چیز نہیں دیتی۔

علامہ مودودیؒ کہتے ہیں کہ خیر و شر و پوشیدہ معانی میں جو صورت اپنی اُن علامتوں کے ذریعہ
 ہی سے پہچانے جاتے ہیں جو ان معانی پر دلالت کرتے ہیں۔

پس خیر کی بہترین علامت حیا و شرم ہے اور شر کی علامت بے حیائی ہے۔ ایک

عربی شاعر کہتا ہے

لا تسأل المرء عن خلائقه فی وجهه شاهد من الخیر

(انسان سے اُس کے اخلاق کے متعلق نہ پوچھ خود اُس کے چہرہ مہرہ میں اُس کے اخلاق کی شہادت موجود ہے)

لہذا جس شخص میں یہ فضیلت جس درجہ کم ہوگی اعمال خیر کا صدور اُسی درجہ اُس سے کم ہوگا اور اگر کسی میں اس فضیلت کا فقدان ہے تو وہ کسی طرح اعمالِ قبیحہ سے باز نہیں رہ سکتا، اور اُس میں ممنوعات و محظورات پر زبرد و تویخ کی جرأت پیدا نہیں ہو سکتی۔

کیسا اچھا ہے یہ مقولہ۔

یا ابن آدم اذالم تستحیہ فاصنع بے اولاد آدم جب تجھ میں حیا نہ رہے تو

ماشیت جو نیراجی چاہے کر۔

عملی اعتبار سے حیا کے حسب ذیل تین شعبے ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ سے حیا (۲) لوگوں سے حیا (۳) اپنے نفس سے حیا

اللہ تعالیٰ سے حیا | خدائے تعالیٰ سے حیا کے معنی یہ ہیں کہ انسان اللہ تعالیٰ کے اوامر کا امتثال

اور نواہی سے اجتناب کرے۔

عن ابن مسعود عن النبی صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ

اللہ علیہ وسلم قال استحيوا من اللہ تعالیٰ سے حیا کرو اُس درجہ جو حیا کا حق ہے

عن رجل من صحابہ عن النبی صلی صحابہ نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ کی درگاہ میں

اللہ فکیف نستحی من اللہ عزہ ہم حیا کا صحیح حق کس طرح ادا کریں، آپ

جل حق الحیاء قل من حفظ نے فرمایا سر اور جو اُس میں محفوظ ہے اور پیش

الرأس وما سوى والتبطن وما
 دعی و ترک زینۃ الحیاۃ الدنیا
 ذکر الموت والبی نقدا استجیا
 من اللہ عز وجل حق النجیاء
 زمری احمد عالم داد اللہ بنیاد الدین (رحمہ اللہ) ہو جاتا ہے۔

یعنی قوی ظاہری دباطنی کی صحیح حفاظت اور بر محل استعمال اور خواہشات خور و نوش
 اور نفسانی شہوت کی حفاظت اور بر محل استعمال ایک ایسا ذریعہ ہے جو حیا کا صحیح حق ادا کرتا ہے۔
 عام طریقہ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ "حیا" انکساری، یا موقع بے موقع خاموشی، براہمت
 اور طبیعت کی کمزوری کا نام ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ حیا، تو ایک ایسی فضیلت ہے جس کی وجہ سے
 مندرجہ بالا ردائل دور ہو جاتے ہیں، اور انسان کو فضائل کی طرف رغبت اور ردائل سے فطری
 نفرت پیدا ہو جاتی ہے۔

تواضع

فضیلت تواضع | انسان، اگر خدا کی معرفت و رضا یا مخلوق پر رحم و کرم کی خاطر اپنے اصل درجہ
 اور رتبہ سے کم پر راضی ہو جائے اور خود کو سب سے کم کر دے اس فضیلت کا نام "تواضع" ہے۔ پس
 وضع (ذلت) اور تواضع میں بہت بڑا فرق ہے اس لئے کہ وضع (ذلت) ایسی کیفیت کا نام ہے
 جس میں انسان اپنے حظ نفس کی خاطر اپنی ذلت و سوائی اور نفس کی اہانت پر آمادہ ہو جاتا ہے
 اور جس طرح اول الذکر ایک "فضیلت" ہے اسی طرح ثانی الذکر بہت بڑی "رذیلہ" ہے۔
 چنانچہ علامہ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

تواضع اور ذلت میں یہ فرق ہے کہ تواضع خدا کی ذات و صفات کی معرفت، اُس کے

جلال و جبروت اور محبت کے علم اور اپنے نفس کے عبوب و تقاضے کے علم سے پیدا ہوتی ہے جو درحقیقت اللہ تعالیٰ کی جناب میں انکسارِ قلب اور مخلوق کے حق میں رحم اور نیازِ مندی کے ساتھ جھک جانے کا نام ہے۔

اور جو پستی اور اباحت مظلوظِ نفس کی خاطر خود داری اور عزتِ نفس کو شاکر اختیار کی جاتی ہے اس کا نام "ذلت" ہے اس لیے پہلی صفت "فضیلت" ہے اور دوسری "رذیلہ" ہے

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: طوبی لمن تواضع فی غیر مسکنۃ ہے کہ اُس شخص کے لئے بشارت ہے جو نفس کو ذلیل کئے بغیر تواضع کا حامل ہے (المحدثین) رواہ البخاری فی التاريخ

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ کر اللہ تعالیٰ نے تم میں سے جاہلیت، فخر اور کبر نسی کو ختم کر دیا اب انسان یا متقی مومن قدا اذهب عنکم عبیۃ الجاہلیۃ ہے یا بد بخت فاجر تم سب آدم کی اولاد ہو و فخرھا با لایاء مومن تقی فاجر شفی انتم نبوا آدم و آدم من تراب لید عن رجال فخرهم باقوام اما ہم فخر من فخرہم

(المحدثین) ابو داؤد، ترمذی (ماج جلد)

حلم

فضیلتِ حلم اکثر غبط (غصہ کھانا) کی "اعلیٰ قسم" کا نام ہے، یعنی غیظ و غضب کے جوش اور ایسے اسباب کے پیدا ہونے کے وقت جن سے غضب میں ہیجان پیدا ہو اُس پر قابو پانے کا نام

”کظم غیظ“ ہے اور یہی صفت جب نفس انسانی میں ”نظرت“ بن جائے اور مستحکم ہو جائے تو اس صفت کو ”علم“ کہا جاتا ہے گویا کظم غیظ اس فضیلت کی ابتداء کا نام ہے تودہ ”علم“ اس ابتداء کی انتہا یا پوں کہے کہ جوش غضب کی حالت میں غم و غصہ کو زبردستی دبانا ”کظم غیظ“ ہے اور اس صفت کا نظری اور طبعی بن جانا ”علم“ ہے ”علم“ ایسی فضیلت ہے جو انسان کے کمال عقل، غلبہ فراہمی اور قوت غضب کی مقبوریت و مغلوبیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس اخلاقی فضیلت کے ساتھ اگرچہ ہر شخص کو متصف ہونا چاہئے لیکن رہنما، قائد اور قوم کے ہادی میں اس کا وجود از بس ضروری ہے۔ اس لئے کہ اُس کو قدم قدم پر ایسی آزمائشوں اور امتحانات سے دوچار ہونا پڑتا ہے جن میں غصہ، غضب اور غیظ کا جوش میں آجانا معمولی بات ہے۔ پس اگر رہنما و قوم میں یہ صفت بدرجہ اتم موجود ہے تودہ بلاشبہ قوم کی کشتی کو پارے جانے گا، اور ان خطرات سے باہر ہو کر ایک ناہر طاع اور کامیاب کپتان ثابت ہوگا۔

اس اعتبار سے اگرچہ ہم نے اس فضیلت کو ”انفرادی فضیلت“ کی فہرست میں شمار کیا ہے لیکن گہری نظر ڈالنے کے بعد بخوبی روشن ہو جاتا ہے کہ اس کا تعلق ”اجتماعی فضائل“ سے بہت زیادہ ہے۔

یوں تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ بناءً اخلاق میں کوئی ”انفرادیت“ ایسی نہیں ہے جو اجتماعیت پر اثر انداز نہ ہو کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ ہر ”فرد“ جماعت کا عنصر اور جزو ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ اُس کے انفرادی فضائل و اوصاف کا اثر اجتماعی زندگی پر نہ پڑے۔

قال عليه الصلوة والسلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فرمایا کہ جس میں صفت علم موجود ہے وہ سردار ہے اور جس میں کچھ حاصل کرشکا شوق ہے اس میں کچھ

مشہور ادب کا قول ہے۔

من غرس شجرة العلم اجتنبي جس شخص نے "علم" کا درخت بویا اس
ثمرة السلم نے سلامتی کا بھل پایا۔

اسبابِ حلم | یہاں پر امر قابلِ غور ہے کہ اسباب کیا ہیں جن سے "علم" جیسی فضیلت
وجود پذیر ہوتی ہے ؟

علامہ ماردی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

حلم کی انتہا یہ ہے کہ میانِ غضب کے وقت انسان ضبطِ نفس سے کام لے اور
ضبطِ نفس کی یہ صفت کسی باعث و سبب ہی کے ذریعہ پیدا ہو سکتی ہے، اور جو
اسباب ضبطِ نفس کو وجود میں لاتے ہیں وہ حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) جہلا پر رحمت کرنا اور ان کے جہل پر سجدہ وارہ نظر رکھنا، شعبی کو کسی جاہل نے گالی
دی انہوں نے فرمایا اگر تیرا قول میرے بارہ میں سچ ہے تو خدا مجھ کو معاف کرے اور اگر تیرا قول غلط
ہے تو خدا تجھ کو بخشے اور معاف فرمائے۔ گویا یہ نرمی "علم" کا خوگر بنا دیتی ہے۔

(۲) بدلہ لینے کی طاقت ہونے کے باوجود معاف کر دینا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا ہے کہ "اذا قد سرت علی عدلک فاجعل العفو شکراً للقد سرت" جب تو اپنے دشمن پر
انتقام کی قدرت رکھتا ہو تو اس قدرت کے شکریہ میں تو انتقام سے درگزر کر اور اس کو معاف
کر دے یہ کیفیت انسان میں وسعتِ ظرفیت سے پیدا ہوتی ہے۔

(۳) کسی کی بُرائی کرنے سے آپ کو ملنا رکھنا، اور یہ کیفیت شریفِ نفس اور بلندِ ہمتی
سے پیدا ہوتی ہے۔ کسی دانا کا قول ہے کہ جس طرح تو مکارمِ اخلاق کا حامل ہے اسی طرح تجھ کو بُرائیوں
کی برداشت کا بھی حامل ہونا چاہیے۔

(۴) بُرا کہنے والے کو خیر معمولی سمجھنا، یہ اگرچہ کبر و غرور کی یا خود پسندی کی کیفیت ہے تاہم ”علم“ جیسی فضیلت کے لئے علاج اور دوا کے طور پر اس تلخ گھونٹ کو بھی صرف اُسی محدود حد تک پسندیدہ کہا جاسکتا ہے جس حد تک اُس کی ضرورت ہے۔

(۵) جاہل کے جواب کا جواب سے شرم و حیا کرنا، اور یہ کیفیت حفاظتِ نفس، اور کمالِ مردت سے حاصل ہونی ہے اس لئے کہ انسان نہیں چاہتا کہ وہ کسی سے ایسا جواب سُنے جو اس کی خود داری کو کھٹیس پہنچانے والا ہو۔

(۶) گالیوں، اور بُرائیوں کے مقابل میں خود کو بلند بالا رکھنا، اور یہ خلقِ مکرم، جیسی فضیلت سے پیدا ہوتا ہے۔

سکندر سے ایک مرتبہ کہا گیا کہ فلاں، فلاں تجھ کو بُرا کہتے ہیں اور تیرے ضرر کے درپے ہیں لہذا کیوں نہ اُن کو منرا دے اور اس کا مزہ چکھائے، سکندر نے کہا اگر میں ایسا کروں تو اُس کے بعد مجھے بُرا کہنے اور نقصان پہنچانے میں اُن کے پاس ایک بُرا عندہ بھٹ آجائے گا۔

احنف بن قیس کہا کرتے تھے کہ جو شخص میرے ساتھ عداوت رکھتا ہے میں اُس کے بارہ میں تین باتوں میں سے ایک بات اختیار کر لیتا ہوں، وہ اگر مجھ سے بند مرتبہ ہے تو میں اُس کی برتری کا اعتراف کرتا اور اس کی قد کا اظہار کرتا ہوں اس لئے کہ یہی حق ہے اور حق سے گریز بد اخلاقی ہے۔ اور اگر وہ مجھ سے کمتر ہے تو میں اُس کے مقابل میں ”علم“ اختیار کر لیتا ہوں اور اگر وہ میری برابر ہے تو میں اُس کے اس طرز عمل کے مقابل میں خود کو بالاتر بناتا ہوں، اور بُرائی کا جواب بُرائی سے نہیں دیتا۔

(۷) بُرے کی بُرائی کا قلع قمع کر دینا، ”یہ حرم و احتیاط“ سے وجود میں آتا ہے۔

نزار بن قنقاع سے کسی نے کہا اگر تو کسی کو ایک کہے گا تو دس سُنے گا۔ نزار نے جواب دیا کہ اگر مجھ کو دس بھی کہے گا تو مجھ سے اُس کے جواب میں ایک بھی نہ سُنے گا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ عامر بن مرہ زہری سے دریافت کیا، سب سے زیادہ عقلمند کون ہے عامر نے کہا جو جاہل کی بیہودہ گوئی کو ”خاموشی“ کے ذریعہ ختم کر دے۔

وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا

سَلَامًا (فرقان)

اور جب اُن سے جاہل خطاب کرتے ہیں

تو وہ کہتے ہیں تم کو سلام ہے (یعنی ہم تم سے

گفتگو کے لئے معافی چاہتے ہیں)

(۸) بُرائی کا بدلہ بھلائی سے دینا یہ وصف اخلاقِ حسنہ کو عادتِ ثانیہ بنالینے سے وجود میں

آتا ہے۔

بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

صَلِّ مَنْ قَطَعْتَ وَاعْفَ عَنْ

مَنْ ظَلَمَكَ وَاحْسِنْ إِلَى مَنْ

سَاوَأَ إِلَيْكَ۔

جو تجھ سے قطعِ رحمی کا معاملہ کرے تو اس کے

ساتھ صلہِ رحمی کر اور جو تجھ پر ظلم کرے تو اس

کو معاف کر دے اور جو تیرے ساتھ بُرائی

کے پیش آئے تو اس کیساتھ بھلائی سے پیش آ۔

(۹) ترکی پر ترکی جواب دینے میں سزا کا خوف۔ اس کا باعث کبھی تو بُر دلی ہوتی ہے اور

کبھی ”حرمِ اہلِ اصابت رائے“ پہلا باعثِ اخلاق کی فہرست میں شمار نہیں ہے۔ البتہ دوسرا

قابلِ اختیار ہے اسی لئے مشہور مقولہ ہے

المحکم حجاب الآفات

بردباری آفات کے لئے پردہ ہے۔

(۱۰) راجعاً الاحترام کی حرمت، اور منعم کے گزشتہ انعام کا پاس و لحاظ، اور یہ کیفیت

”دفعہ“ اور ”حسنِ عہد“ کا نتیجہ ہے۔

(۱۱) بدگوئی اور جہالت کے مقابلہ میں خفیہ تدبیر اور موقع کی تلاش، اور یہ وصف مصیبت

کو برداشت کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔

بعض ادبا کا قول ہے کہ جاہل کا غصہ اُس کی زبان پر ہوتا ہے اور عقلمند کا غصہ اُس کے عمل کے اندر چھپا ہوتا ہے۔ ایک داند و فرزانہ کا قول ہے ”جب تو جاہل کے جواب میں خاموش رہتا ہے تو گویا اس ذریعہ سے بہترین جواب دیتا“ اور اُس کو کرب و بھینی کے غدا میں پھنسا دیتا ہے۔ یہ گویا اسباب ایسے ہیں جو انسان کو ”علم“ پر آمادہ کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض اسباب بعض سے افضل و بہتر ہیں، اور اگرچہ ان میں سے ہر ایک سبب اختیارِ علم کے لئے موزوں ہے لیکن انسان کو چاہئے کہ ان میں سب سے بہتر اور افضل سبب کو کام میں لائے۔

بس اگر کسی شخص کو ان اسباب میں سے کسی بھی سبب سے واسطہ نہیں ہے اور کچھ سکوت اختیار کرتا ہے تو یہ سکوت خودداری کے خلاف ذلت ہے ”علم“ نہیں ہے کیونکہ میجاں غضب کے وقت ضبطِ نفس کا نام ”علم“ ہے۔ سو اگر کسی کو غیظ و غضب پیدا کرنے والی چیز بُری ہی نہیں معلوم ہوتی تو یہ فضیلت نہیں ہے بلکہ ذلت نفس اور ”بے محبتی“ ہے۔

حسَنِ خَلْق

تعریف | اکثر علماء جدید و قدیم نے حَسَنِ خَلْق کی تعریف اور بیانِ حقیقت میں سہل انگاری سے کام لیا ہے اور حقیقت و ماہیت سے بحث کر نیکی بجائے اُسکی تعریف میں علامات و آثار و ملکہ ثمرات کا تذکرہ کر دیا ہے مگر بعض علماء نے اُس کی ماہیت و حقیقت سے تعرض کیا ہے اور ثمرات و علامات کے ساتھ ساتھ ماہیت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

لہ ادب الدنیا والدین بحثِ حلم

علامہ زبیدی فرماتے ہیں۔

خلق، رخ اور دل کے پیش کے ساتھ پورا جاتا ہے یہ اُس ہیئت اور حالت کا نام ہے جو نفس انسانی میں اس طرح راسخ اور قائم ہے کہ اس کی وجہ سے نفس سے اعمال اور کردار باسانی و بہ سہولت صادر ہوتے اور بغیر فکر و غور و جود پذیر ہوتے رہتے ہیں۔

اب اگر یہ حالت و ہیئت ایسے نہج و اسلوب پر قائم ہے کہ اُس کے ذریعہ عبادِ شریعہ اعمال عقل و شریعہ کی نگاہ میں اعمال جلیل و محمود ہیں تو اُس کا نام خلقِ حسن ہے۔ اور اگر اس کے برعکس اعمال بد اور غیر محمود و جود میں آتے ہیں تو وہ خلقِ مبتد یا بد اخلاقی ہے اور اور نفس کی ہیئت و حالت کے ساتھ مرسوخ و قرار کی شرط اس لئے لگائی جاتی ہے کہ اگر گاہے نفس سے کسی عمل کا صدور ہو بھی جائے مگر نفس میں وہ راسخ اور ثابت نہ رہے تو وہ خلقِ حسن نہیں کہلایا جاسکتا اسی طرح سہولت کی قید کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی اندر حسن نفس سے بہ تکلف و قسب صادر ہو بھی جائے تب بھی اُس کو خلقِ حسن کہہا جائے۔ خلقِ حسن تو جب ہی کہلا سکتا ہے کہ وہ نفس میں اس طرح پیوست ہو جائے کہ فکر و غور اور تکلیف و مشقت کا سوال ہی باقی نہ رہے بلکہ نفس کے لئے فطرت اور طبیعت ثانیہ بن جائے۔

ثمرات و علامات | حسن خلق کی اس تعریف سے یہ اندازہ ہو گیا کہ وہ ایک نفسیاتی کیفیت کا نام ہے جو امور باطن سے تعلق رکھتی ہے، اس لئے کسی انسان میں اس فضیلت کا وجود اُس کے آثار و ثمرات ہی کے ذریعہ ظاہر ہو سکتا ہے اور باطن کی اس روشنی کا عکس ظاہری علامات ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔

ثمرات و علامات کے بیان میں اگرچہ علماء نے کافی کاوش سے کام لیا ہے تاہم اس فضیلت کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ اُن کا احاطہ اور اُن کی تحدید ناممکن ہے اسی بنا پر اس کی ثمرات و آثار کے اظہار میں علماء کے مختلف اقوال نظر آتے ہیں جو بظاہر جدا جدا ہیں لیکن ”حسن خلق“ کے دامن کی پہنائیوں میں وہ سب کے سب باہمی سمائی سکتے ہیں۔

حسن بصری (رحمۃ اللہ) اور شاہ کربائی نے اس سوال کے جواب میں کہ حسن خلق کیا ہے فرمایا
 طلاقیت و جہ، جود و کرم کی بنیاد، ایثار و سلتی سے اجتناب، اور مصائب پر صبر و تحمل کا نام ”حسن خلق“ ہے۔

ابو بکر واسطیؓ کہا کرتے تھے۔

مرنجان و مریخ حالت کو حسن خلق کہتے ہیں۔

اُن ہی کا قول ہے۔

خلق خدا کو خوشی اور مصیبت دونوں حالتوں میں راضی اور پسندیدہ خاطر رکھنا حسن خلق ہے
 ابو عثمان مغربی کا قول ہے۔

ہر حالت میں اللہ غرض کی رضا جوئی حسن خلق ہے۔

مشہور صوفی سہل ابن ابی عبد اللہ تستسری فرماتے ہیں۔

”حسن خلق“ کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ انسان میں قوت برداشت ہو اور وہ کبھی انتقام کا

دو پہ نہ ہو دشمن پر بھی رحمت و شفقت کی نظر ہو، اور اُس کے ظلم پر خدا سے اُس

کی مغفرت کا طالب ہو۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

”حسن خلق“ کی علامت تین خصلتیں ہیں عارم سے اجتناب، حلال کی طلب،

اہل دعیال کے ساتھ مالی، قوی، بلکہ ہر قسم کی وسعت و فراخ دلی کا معاملہ۔

شیخ جنید بغدادیؒ فرماتے ہیں۔

چار چیزیں حسن خلق ہیں سخاوت، العفت، خیر خواہی، شفقت۔

ابوسعبد قرشیؒ کا قول ہے۔

”خلق عظیم۔ جود، کرم، درگزر، عفو و احسان کے مجموعہ کا نام ہے۔

ایک بزرگ کہا کرتے تھے۔

اللہ تعالیٰ کے اخلاق سے متصف ہو جانے کا نام ”خلق حسن“ ہے گویا تخلق و اخلاق

اللہ کو مندر لائے تھے۔

نفاق، خوشامد اور حسن خلق میں فرق | ”حسن خلق“ کے ان ثمرات و آثار کے بارہ میں اکثر

مخالفہ ہو جاتا ہے اور ”خوشامد“ اور ”نفاق“ کو غلطی سے حسن خلق سمجھ لیا جاتا ہے یا متافق

اور خوشامدی اپنی بد اخلاقیوں کو اس فضیلت کے پردہ میں چھپانے کی سعی کرتا ہے۔ اس لئے

علماء اخلاق نے اس مخالفہ کو دور کرنے کے لئے تصریح کی ہے کہ ان صفات کے استعمال

کے لئے کچھ حدود اور مواقع معین ہیں۔ پس اگر ان کا استعمال بر محل اور حد معین کے اندر ہے

تو حسن خلق ہے ورنہ حد معین سے تجاوز کرنا تعلق اور چالوسی ہے اور بے محل استعمال نفاق ہی

اور ظاہر ہے کہ اول ”ذلت“ ہے اور دوسرا منتہا و رذیلہ۔

بہر حال ”حسن خلق“ کا حامل وہ شخص سمجھا جائے گا جو فطرت اور طبیعت کے اعتبار

سے نرم خو، متواضع، ہنس مکھ، خدا کی بیشتر مخلوق کی نگاہوں میں عزیز، اور شیریں زباں ہو اور ان

ہی امور کا بجا حد تک استعمال ”تعلق“ ہے اور باطن کے خلاف ان اوصاف کا تکلف ظہار نفاق کہلاتا ہے

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم ارشاد فرمایا
 مثرا لناس خذوا زججین الذی یاتی
 هو لاء بوجه رهو لاء بوجه
 کہ بدترین انسان وہ ہے جو اوپر بھی
 ہے اور اوپر بھی یعنی باطل اور حق دونوں
 (مقول عن حکیم) کو خوش رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

حسن خلق شریعت کی نظر میں عقل اور فطرت سلیم نے حسن خلق کو فضائل اخلاق میں
 جو جگہ دی ہے وہ ایک مسلم حقیقت ہے اس لئے اسلام نے بھی جو کہ دین فطرت ہے۔ اس
 فضیلت کو بہت بلند مقام بخشا ہے چنانچہ قرآن عزیز نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات
 حمیدہ میں سے جس صفت کو بلند مقام عطا کیا ہے وہ یہی حسن خلق ہے۔

انک علی خلق عظیم (قلم) بلاشبہ آپ اخلاق کریمہ کے سب سے بلند مقام پر تشریف
 خذ العفود امر بالعرف و امر من
 عن الجاہلین (اعراف) سبق سکھائی اور جاہلوں سے درگزر کرو
 لا تستوی الحسنۃ ولا السيئۃ نیکی اور بدی برابر نہیں ہو سکتی ہمیشہ برائی کی
 ادفع بالتی ہی احسن فاذا الذی بدعت بھلائی سے کرنا ایسا کہ وہ شخص جسکو
 بینک دینہ علاقہ کا نہ دلی حمیم ختم سے عادت ہے مگر بدست بن جائے
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم ارشاد فرمایا
 خالق الناس بخلق حسن (المتن) لوگوں سے حسن اخلاق کا معاملہ کرو۔
 قال ان من اخیرکم لحسنکم اپنے امرا یا کر تم میں سے بہترین شخص وہ
 خلقا (بخاری) ہے جو حسن اخلاق کا مالک ہو۔

ادب اللہ فی الدین اور دینی بحث حسن خلق کے زبانی کہ بخاری

عن ابی الدرداء عن النبی صلی
 اللہ علیہ وسلم قال ما من شیء
 أثقل فی میزان المؤمن یوم^{لقبۃ}
 من خلق حسن سے زیادہ درنی دوسری کوئی چیز
 من خلق حسن وان اللہ لیبغض
 الفاحش البذی۔ (رواء الترمذی) ناپسند کرنا ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق
 آپ نے فرمایا کہ میری بعثت کا مقصد یہ ہے کہ
 کہیں محاسن اخلاق کی تکمیل کروں۔

وفاء عہد

در اصل یہ بھی صدق کی جزئیات میں سے ایک اہم جزئی ہے یا بولوں کہہ دیجئے کہ وفاء عہد
 کا درجہ صدق و عدل کے ہموزن ہے اور اس کی جانب مخالف کا نام "غدر" ہے جو کذب و ظلم
 کے مساوی یا ان کے اثرات میں سے عظیم نشان اثر ہے۔

وجہ یہ ہے کہ "وفاء عہد" زبان اور عمل کی یک رنگ سچائی کا نام ہے اور "غدر" ان دونوں کی
 خلاف ورزی کا نام "وفاء عہد" انسانیت کے مخصوص فرائض میں سے بہت بڑا فرض ہے
 اس لئے جو شخص وفاء سے خالی ہے وہ درحقیقت شرف انسانیت ہی سے محروم ہے۔

اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کو "ایمان" میں سے شمار کیا ہے، اور لوگوں کی عملی
 زندگی کیلئے اس کو قوام (سربراہ کار) ٹھہرایا ہے کیونکہ انسان ایک ایسی ہستی کا نام ہے جس کے
 لئے یا ہی تعاون لازمی و ضروری ہے اور یا ہی تعاون وعدہ کی رعایت اور عہد کی وفاء کے بغیر

ناممکن ہے۔ اور اگر ان کو درمیان سے الگ کر دیا جائے تو تعاون کی بجائے دلوں میں نفرت و دشت جاگزیں ہو جائے اور معیشت و زندگی ہر قسم کی تباہ کاریوں سے دوچار ہونے لگے۔

ادفوا بالعہد ان العہد کان مستثلاً اپنے مواعید کو پورا کرو اس لئے کہ عہد

وعدہ جوابدہی کی چیز ہے۔

والذین ہم لا مانا تمہم وعہد ہم (اچھے) وہ ہیں جو اپنے بار امانت اور

راعون عہد کے محافظ ہیں۔

ادفوا بعہدی اذنت بعہدکم میرے عہد کو پورا کرو میں تمہارے عہد کو

پورا کروں گا۔

وفاء عہد کی اہمیت کا اس سے بھی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بعض جلیل القدر

انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی جلالت قدر کی خصوصیات میں اس کو بھی شمار کیا ہے۔

واذکر فی کتاب اسمعیل انہ کان اور یاد کرو فرماں میں (حضرت اسمعیل

صادق الوعدہ کان من سورۃ نبیاء (علیہ السلام) کا ذکر بلاشبہ وعدہ کا سچا

تھا اور خدا کا رسول و نبی تھا۔

عبد اللہ بن ابی الجہاد (رضی اللہ عنہ) فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

کے ہاتھ پر اسلام کی بیعت کی، ابھی چند امور باقی تھے کہ میں نے عرض کیا آپ ہیں تشریف رکھیں میں

ماضی متا ہوں آپ نے منظور فرمایا مجھے اپنے کاموں نے ایسا مشغول کر لیا کہ میں آپ کے معاملہ کو بالکل

بھول گیا تین روز کے بعد جب یاد آیا اور واپس ہو کر حاضر خدمت ہوا تو دیکھا کہ آپ اسی جگہ تین

روز سے میرے انتظار میں بیٹھے ہیں مجھے دیکھ کر ارشاد فرمایا کہ بھائی تم نے مجھ کو تین دن سے رفا و وعدہ

کی محنت میں ڈال رکھا ہے، اور میں تمہارے انتظار میں بیٹھا ہوا ہوں۔

لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص "دفاعِ عہد" کا پختہ ارادہ کر لیتا ہے مگر واقعی مجبوریوں اور حقیقی معذوریوں کی وجہ سے وقت پر اس کو پورا نہیں کر سکتا تو یہ "جھوٹ" نہیں ہے اور نہ اس پر "عہد کا الزام عائد ہو سکتا ہے۔" غرض تو جب ہی کہلاتا ہے کہ شرعاً ہی سے دفاعِ عہد کا ارادہ نہ ہو اور محض دھوکہ دینے کے لئے عہد کرتا ہو۔

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر ایک شخص صدق دلی کیساتھ کسی امر کا وعدہ کرتا ہے اور نسبت میں اس کے ایفاء کو ضروری سمجھ کر وعدہ کرتا ہے مگر کسی مجبوری سے وقت پر اس کو پورا نہ کر سکا تو اس حالت میں وہ گناہگار اور قابلِ مواخذہ نہیں ہے۔

عیب پوشی

اخلاق کریمانہ میں یہ بھی ایک بڑی فضیلت ہے اسلئے کہ انسان کی زندگی خواہ وہ بڑی سے بڑی ہستی ہی کیوں نہ ہو ————— لغزشوں اور کمزوریوں سے خالی نہیں ہے پس انسانیت کا معیار یہ ہے کہ عیب کسی کی کمزوری یا لغزش سامنے آجائے تو اس کے افشاء کرنے سے قبل انسان کو یہ سوچنا چاہئے کہ کیا میں کمزوریوں اور لغزشوں سے پاک اور بالاتر ہوں اور بالفرض اگر وہ ہر قسم کی لغزش و کمزوری سے پاک ہے تب بھی اس کا فرض ہے کہ وہ دوسرے کی کمزوریوں کو ظاہر کر کے اپنے ایک بھائی کو ذلیل و رسوا نہ کرے۔

عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے
 من سأتی عورۃ فسترھا کان جس شخص نے کسی کے عیب کو دکھا اور اس کی
 کن احیا مؤودۃؑ پردہ پوشی کی اس نے گویا ایک زندہ درگور انسان کو زندہ کر دیا۔

یعنی اس کو فضیلت و رسوائی سے بچانا ایک زندہ درگور کو قبر سے نکال کر زندہ کر لینے سے بھی زیادہ اہم ہے۔

البتہ اگر عیب دار شخص کا عیب ”ظلم“ کی حد میں آتا ہے یا اُس کا اثر بد معاہتی زندگی پر پڑتا اور اُس کو نقصان پہنچاتا ہے تو اُس عیب کا اظہار جائز بلکہ بعض حالات میں ضروری ہے۔
مثلاً کسی چور کی چوری پر سپاہی اور کوئوال کا اغماض، یا ایک ظالم و جابر کی خفیہ ریشہ دوانیوں پر پردہ پوشی درحقیقت پردہ پوشی نہیں ہے بلکہ ادارہ فرہن میں مداخلت کا بہت بڑا جرم ہے جو بعض حالات میں ناقابل معافی حد تک پہنچ جاتا، اور شیخ سعدیؒ کے اس شعر کا مصداق بن جاتا ہے۔

نکوئی بابتوں کردن چنانست
کہ بد کردن بجائے نیک مردان

غیرت

”غیرت“ غضب و غصہ کے اُس جوش کا نام ہے جو انسان کو عزت و حرمت کی بقا کے لئے آمادہ کرتا ہے۔ عام بول چال میں اگرچہ اُس کا اطلاق محض اُس عزت و ناموس کی حفاظت کیلئے ہوتا ہے جو عورتوں سے متعلق ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت اس سے بہت وسیع ہے عزت نفس، عزت اہل و عیال، عزت احباب، عزت مطلوبین بلکہ عزت وطن کی حفاظت و صیانت کیلئے غیظ و غضب کا جو جوش انسانی قلوب میں پیدا ہوتا ہے وہ سب ”غیرت“ میں شامل اور خلقِ حسن میں داخل ہے بعض علماء نے اس کو تین عنوانوں میں تقسیم کر دیا ہے اور کہتے ہیں کہ انسان کو تین قسم کی سیاسیات کی حفاظت و صیانت کے سلسلہ میں جو جوش و خروش پیدا ہوتا ہے وہ ”غیرت“ ہے یعنی سیاستِ نفس، سیاستِ منزل و اہل اور سیاستِ ملک و وطن۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

ان الله يعاين المؤمن يعاين بلاشبہ اللہ تعالیٰ بھی غیرت کرتا ہے اور مردوں

وغیرہ اللہ تعالیٰ ان یا قی العبد بھی۔ اور اللہ تعالیٰ کی غیرت کا یہ مطلب ہے کہ

المؤمن ما حرم الله تعالى عليه الله تعالى كونه تائباً پسند ہے کہ مرد مومن ہو کر بھر
کوئی شخص ان امور کا ارتکاب کئے جن کو اسے

حقوقِ جار

یاہمی اعانت و نصرت کے لئے سب سے زیادہ قریب ”پڑوسی“ ہے اس لئے حقوقِ جار کی
رعایت سے پہلے اس پر ایک فرض عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ کسی جگہ اقامت سے قبل ”پڑوس“ کو دیکھ
لینا چاہئے کہ وہ کیسا ہے؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

الحجار قبل الدار (تایخ خطیب بندوی) گھر بننے سے پہلے اچھے پڑوسی کو تلاش کرو

در حقیقت ”پڑوس“ ایک قرابت ہے جو انسان کی صلبی قرابتوں کے قریب قریب ہے
اس لئے کہ اگر پڑوس کے حقوق کی مراعات کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے تو نظم اجتماعی میں یاہمی تعاون
کے لئے یہ ایک بہت قوی ذریعہ امداد دہیل ہے۔

نیز جار اور پڑوسی صرف قریب مکان و منزل ہی سے نہیں بنتا۔ بلکہ سکونت، تجارت
صنعت و حرفت، اور زراعت، جیسے تمام امور میں جار اور پڑوسی ہوتا، اور حقوقِ جار کا مستحق
بنتا ہے۔ قرآن عزیز نے احسانات کے مستحقین کی جو بنیادی فہرست شمار کرائی ہے اس میں بھی جار
اور پڑوسی کو اہم جگہ ملی ہے۔

وَالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَالْأَقْرَبِينَ إِحْسَانًا (اور والدین پر احسان اور قرابت والوں،

وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارَ ذِي الْقُرْبَى (یتیموں، مسکینوں، قرابت والے ہمسایوں

الْقُرْبَى وَالْجَارَ الْجَنَبَ وَالْأَقْرَبِينَ (قرابت والے ہمسایوں، پڑوسیوں، پڑوسیوں کے بیٹھنے والوں

بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَبِالْمَلَائِكَةِ (رفیق سفر، مسافر، اور غلاموں پر احسان و

ایمانکم (نساہ) کرم کرتے رہو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ جبریل امین بار بار مجھ پر پڑوسی کا حق جتا رہے حتیٰ کہ مجھے یہ گمان ہونے لگا کہ وہ اس کو وارث بنانے کی حد تک پہنچنے والے ہیں۔
حضرت ابو شریح رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ فرمایا "قسم بخدا وہ مومن نہیں ہے" کسی نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ آپ کس کے متعلق فرما رہے ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا۔

الذی کلا یا من جاک بوالقدا

وہ شخص جس کی دست دراز یوں سے اس

کے پڑوسی محفوظ و مامون نہ ہوں۔

ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے گھر کبریٰ ذبح ہوئی تو آپ نے اہلیہ سے فرمایا کیا تم نے اپنے "یہودی پڑوسی" کو بھی اس میں سے تحفہ بھیجا کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے فرماتے تھے کہ جبریل امین نے مجھ سے پڑوس کے حقوق کے متعلق اس قدر کہا کہ مجھے گمان ہونے لگا کہ غریب وہ پڑوسی کو پڑوسی کا وارث بنا دیں گے۔
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ کے نزدیک وہ شخص سب سے بہتر ہے جو اپنے ہمسایہ کے حق میں بہتر ثابت ہو۔

اسلامی نقطہ نظر سے ہمسایہ کی تین قسمیں ہیں اور تینوں کے جدا جدا حقوق ہیں۔ ایک

پڑوسی "مشرک و غیر مسلم" ہے اس کا صرف ایک حق ہے یعنی "حق جار"۔

دوسرا مسلمان پڑوسی، اس کے دو حق ہیں "حق اسلام و حق جار"۔

تیسرا پڑوسی مسلمان، اور صاحب فراہ، اس کے تین حق ہیں، حق جار، حق اسلام اور حق قرابت

تکوثری

نفس میں "بر" زمین میں وصیت پیدا ہونے کا نام ہے اور علمی اصطلاح میں علم حق اور

عمل خیر میں وسعت و فراخی کو کہتے ہیں اور اس حقیقت کا قدرتی نتیجہ شریع صدر اور طمانیت قلب ہے اس لئے وہ تمام خوبیوں کا سرچشمہ بنتا اور ہر قسم کی برائیوں کا انسداد کرتا ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”بر“ کی اس قدر لطیف تعریف کی ہے کہ تمام مسطورہ بالاحقائق ایک جملہ میں سمٹ کر گویا دریا کوزہ میں بند ہو گیا ہے۔

البر طمانینۃ والنشر دینیۃ نیکوکاری، شریع صدر کا نام ہے اور شریک
و تدبیب کی زندگی کا نام۔

البر تحسن الخلق والالہ ما احک نیکوکاری حسن خلق کا نام ہے اور گناہ وہ ہے
فی صدرک جو انسان کے دل میں کھٹکے۔

اسی حقیقت کو قرآن عزیز نے عجیب اعجاز کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔

فمن یرد اللہ ان یھد یدہ فیشرح اور اللہ تعالیٰ جس کی ہدایت کا ارادہ کر لیتا ہے
صدرہ الاملا مومن یرد تو اس کے سینہ کو اسلام (مذہب حق) کے لئے
ان یضللہ یجعل صدرہ ضیقاً کھول دیتا ہے اور جس کی گمراہی کا ارادہ کر لیتا
حرجاً کانما یصعد فی السماء ہے اس کے سینہ کو اس قدر تنگ و کوتاہ کر دیتا
(والانعام) ہے کہ وہ اسلام کو قبول کرنے کو ایسا سمجھتا ہے

گویا اس کو آسمان پر چڑھنے کی تکلیف دیکر ہی ہے

یعنی اسلام جبکہ تمام صدقوں اور حقائقوں کا مجموعہ ہے اور ”بر“ ہر قسم کی خوبیوں کا مجموعہ

تو قرآن عزیز نے قبول حق کی آخری بلندی یعنی ”اسلام“ کے ساتھ ہی ”بر“ کو وابستہ کر دیا اور نہ یہ مطلب نہیں ہے کہ ”بر“ کوئی مستقل حقیقت نہیں بلکہ ”بر“ کی اہم افراد میں سے ایک فرد ”جوہر“ و سوا بھی ہے جو انفرادی اور اجتماعی دونوں قسم کی زندگی کی حسن و خوبی کا جزو لازم ہے حقیقت تو یہ

ہے کہ برہ کے صحیح اطلاقات کی جامع اور مکمل تفسیر کے لئے قرآن عزیز کی حسب ذیل آیت ضامن کفیل ہے

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجْهَكُمْ لِلْكَائِبِ
الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلِلَّذِينَ الْبِرَّ
مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَآتَى
وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى
حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ
وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي
الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ
وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا
وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ
وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

یعنی یہی نہیں ہے کہ تم مشرق اور مغرب میں کسی
جانب کو اپنا رخ کر لو اصل برہ تو اُس شخص کی
ہے جو اللہ پر آخرت کے دن پر فرشتوں پر
کتاب پر اور نبیوں پر ایمان لایا اور اپنے مال کی
محبت کے باوجود جس نے اُس کو قرابت والوں
پر یتیموں پر مسکینوں اور مسافروں پر محتاجوں
اور قرضدار امیروں اور آزادی چاہنے والے
غلاموں کی رہنماری پر خرچ کیا اور جس نے غنا
کو ادا کیا، زکوٰۃ دی، اور جب عہد کیا تو اسکو
پورا اُتار دیا، اور برہ اُن صابرین کا کردار ہے
جنہوں نے کالیف و مصائب میں اور جنگ کے
میدانوں میں میرے کام لیا یہی سچے لوگ ہیں

(بقرہ)

اور یہی حقیقی متقی ہیں۔

اخوت یا رحم و شفقت

مکارم اخلاق کے نمایاں پہلوؤں میں سے ایک پہلو »رحمت و شفقت« بھی ہے بلکہ یہ

ایسا فطری ملک ہے جو نہ صرف انسان بلکہ ہر جاندار میں پایا جاتا ہے حتیٰ کہ نظام کائنات کی ترتیب و
تنظیم میں اس کو بہت بڑا دخل ہے۔

والدین کی اولاد سے محبت، بڑے کا چھوٹے پر رحم، چھوٹے کا بڑے کیلئے احترام، دوست

کا دوست سے تعلق، زن و شو کے باہم علاقہ انس و محبت، بھائی کا بھائی سے تعلق خاطر، اہل قرابت کا باہم دگر تعاون و مناصر، انسان اور حیوان بلکہ ہر جاندار کے باہم رجحاناتِ خاطر، اسی فطری ملک و مظاہر ہیں اور قرآن عزیز نے داعی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے وجودِ باوجود کا سب سے بڑا شرف اسی در رحمت کو بتایا ہے۔

وما اس سلتاك الا رحمة اللعالمين (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) ہم نے تم کو تمام کائنات کے لئے صرف رحمت بنا کر بھیجا ہے

اسلامی تعلیم میں رحمت دو حصوں میں منقسم ہے رحمتِ عام، رحمتِ خاص
رحمتِ عام میں، حیوانات پر رحم، بچوں پر رحم، اور ہر انسان پر رحم شامل ہے اور رحمتِ خاص میں صرف اخوتِ اسلامی شامل ہے۔

رحمتِ عام | نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

من لا یزحم لا یزحم
جو دردِ سر میں پر رحم نہیں کرتا وہ خود رحم

کئے جانے کا مستحق نہیں ہے۔

الراحمون یرحمهم الرحمن ارحموا من
جو دردِ سر میں پر رحم کرتے ہیں رحمن اُن پر

فی الارض یرحمکم من فی السماء
رحم کرتا ہے اے اہل زمین آپس میں رحم

کرم کا معاملہ رکھو تاکہ بلند و برتر خدا تم پر رحم کرے

من لا یرحم الناس لا یرحمہ اللہ تعالیٰ
جو لوگوں پر رحم نہیں کرتا خدا اُس پر رحم نہیں کرتا

لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تنابروا
لوگو! نہ آپس میں بغض کرو اور نہ حسد رکھو

وكونوا عباد الله اخوانا
اور نہ ایک دوسرے سے منہ پھیر دے خدا

کے بند و سب آپس میں بھائی بھائی ہو جاؤ

اَلَا كَلِمَةُ نَبَا آدَمَ وَاَدَمَ مِنْ خَيْرٍ دَارٍ مَوْءُودَةٍ سَبَّ آدَمُ كِي اِدْلَادِ مَوْءُودَةٍ
 تَرَابِ آدَمَ كَا فَمِ مِثْلِي سَ بِنَا هَے۔

ایک مرتبہ کسی غزدہ میں مشرکین کے چننے بچے چھپٹ میں آگئے اور ہلاک ہو گئے آپ کو سخت
 سنج ہوا۔ بعض صحابہؓ نے عرض کیا کہ یہ تو مشرک بچے تھے۔

آپؐ نے فرمایا: "مشرکین کے بچے بھی تم سے بہتر ہیں" خبردار بچوں کو قتل نہ کرو۔ خبردار بچوں
 کو قتل نہ کرو، ہر جان خدا ہی کی فطرت پر پیدا ہوتی ہے۔

ایک مرتبہ ایک شخص جنگل میں جا رہا تھا سخت پیاس لگی تو کنویں پر جا کر پانی پیادالیں
 لوٹ رہا تھا کہ ایک کتے کو زبان نکالے ہوئے پیاسا پایا۔ اپنی پیاس کی تکلیف کو محسوس کر کے
 اُس کو زس آیا اور کنویں پر جا کر پانی نکالا اور اُس کو سیراب کیا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اُس کے اس عمل کو مشکور بنایا اور اُس کی بخشش فرمادی
 ایک صحابی نے یہ سن کر دریافت کیا یا رسول اللہ! یہاں تم کے ساتھ شفقت و رحمت پر
 بھی اجر ہے؟ ارشاد فرمایا کیوں نہیں۔

فِي كُلِّ ذَاتٍ كَبِدٌ رَطْبَةٌ اَجْرٌ ہر جاندار کے ساتھ رحم کرنے میں اجر ہے۔

اس کو رحمت عام اور اخوت عام کہتے ہیں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَرَحْمَتِهِمْ مَثَلُ الْمَرْءِ يَدْعُوهُ إِلَى الْإِيمَانِ وَالْجَنَّةِ وَالْجَنَّةِ وَالْجَنَّةِ

وَلَا يَدْعُوهُ إِلَى الْكُفْرِ وَالنَّارِ وَالنَّارِ وَالنَّارِ

عَضْوَةُ دَاعِيٍّ لِّلْإِسْلَامِ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا شَتَّى مِنْهُ

أَحَدُ أَضْغَانِهِ شَتَّى جُلْدَ بِلَا سَارٍ جَسْمُهُ خَوَالِي

وَأَطْمَى

المسلم المسلم كالبنیان یسجد بعضا
بعضا

اُس کا ایک جزو دوسرے جزو سے پیوست

رہتا ہے تو وہ بھی قائم رہتی ہے

لیس منامن لم یرحم صغیر ناد

وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جو ہمارے چھوٹے

یوقس کبیر ناد یا من بالمعروف

پر رحم نہ کھائے اور بڑے کی عزت نہ کرے

ورنہ عن المنکر

اور اچھی بات کی تلقین نہ کرے اور بُری بات سے باز رہے

قرآن عزیز میں ہے۔

رحماء بینهم

ان مسلمانوں کی شناخت یہ ہے کہ وہ آپس میں

رحیم ہیں اور محبت و شفقت سے پیش آتے ہیں

یا اخوت ورحمت خاص ہے اور اس کا نام »اخوتِ اسلامی« ہے۔

عن یزید علیہ ما عنتم حولیں علیکم

جن کو (محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو) تمہاری مہتر

بالمؤمنین رؤف رحیم

کی بات نہایت گراں گذرتی ہے جو تمہاری

منفعت کے بہت خواہشمند رہتے ہیں،

(بالخصوص) مسلمانوں کیلئے بُرے ہی شفیق اور

اس آیت میں رحمتِ عام و رحمتِ خاص دونوں کا مظاہرہ ہے۔

اخلاقی امراض

جس طرح »حسنِ اخلاق« زینتِ دہ انسانیت و رذوقِ دہ عالم ہے اسی طرح »بدِ اخلاقی«

تنگِ انسانیت و برباد کنِ نظمِ کائنات ہے اور مادی و بدِ روحانی امراض کا سرچشمہ۔

اسلئے ضرورت ہے کہ اس جگہ مختصر طور پر بعض اخلاقی امراض اور اُنکے علاج کیمتعلق بھی
کچھ لکھا جائے۔

حسد

کسی شخص کے حسنِ کمال، لطافتِ جمال، یا طمانیتِ مال و متاع کو دیکھ کر رنجیدہ ہو جانا
اور اُس کے ان کمالات کی تباہی کا آرزو مند ہونا "حسد" کہلاتا ہے۔

یہ ایسا ذلیل اور مہلک مرض ہے کہ جسم و روح انسانی کے لئے "دق" کا حکم رکھتا ہے
حسد کی مشتعل آگ دین کو بھی برباد کر دیتی ہے اور جسم کو بھی گھلا گھلا کر جلا ڈالتی ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ
نے اس سے پناہ چاہنے کی تلقین کی ہے۔

ومن شر حاسدا اذا حسد اور میں تیری پناہ چاہتا ہوں، حاسد کے
(ذلق) اُس شر سے جو حسد کی صورت میں نمودار ہو

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

دب الیکم داء الامم قبکم البغضا آہستہ آہستہ تمہاری جانب اُمم سابقہ کا مرض
والحسد ہی الخافۃ الدین کا لاحقہ بڑھ رہا ہے اور وہ بغض و حسد ہے یہ مرض مونہ
الشعر دینے والا ہے بالوں کو نہیں بلکہ دین کو۔

علاج کسی مرض کے علاج سے پہلے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ اسکے پیدا ہونیکے اسباب و داعی کیا ہیں
حسد کے متعلق علماء و اخلاق کی رائے یہ ہے کہ یہ مرض تین اسباب میں سے کسی ایک سبب
کی بناء پر وجود میں آتا ہے۔

(۱) حاسد کسی شخص سے بغض رکھتا ہے اور اُس کو پسند نہیں کرتا اسلئے جب وہ محسوس کو
خوش حال دیکھتا ہے تو رنجیدہ ہوتا ہے۔

(۲) ایک شخص ایسے کمالات کا حامل ہے کہ عاصد بادی وجود سعی یتبع کے بھی اُن کے حاصل کرنے سے قاصر ہے اس لئے اسکو صدمہ ہوتا ہے اور وہ صاحب کمال کے کمال کی بربادی کا مستحق نظر آتا ہے
(۳) عاصد اپنی بڑی استعداد کی بنا پر کمالات کا دشمن ہے اس لئے جس شخص کو بھی حساب کمال دیکھتا ہے غم و رنج میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اور اُس کی تباہی کے درپے۔

پس اگر پہلی وجہ سے یہ مرض پیدا ہوا ہے تو اُس کا علاج یہ ہے کہ ضبط نفس کے ذریعہ محبت و رحمت کی استعداد نفس میں پیدا کرے تاکہ محسود کے ساتھ بغض باقی نہ رہے اور اُس کی جگہ مودت و رحمت پیدا ہو جائے۔

اور اگر اس کا سبب دوسری صورت سے متعلق ہے تو اُس کے استعداد کی بہترین شکل یہ ہے کہ انسان مسطورہ بالا کمالات میں اپنے سے بلند تر انسان پر نظر رکھنے کی بجائے خود سے کمتر انسانوں پر نظر ڈالے تاکہ اُس کے دل میں خدا کے شکر و احسان کا جذبہ پیدا ہو اور وہ اپنی استعداد سے زیادہ کی حصول کی غیر مفید طلب سے ہٹ کر طمانینت قلب حاصل کر سکے حتیٰ کہ محسود کے کمالات پر رشک و غبطہ سے زیادہ دل میں اور کچھ باقی نہ رہے۔

اور اگر عاصد کے حسد کا باعث »فضائل میں نخل« ہے تو انسان کا فرض ہے کہ اول ناسو نخل کا علاج کرے تاکہ اس طرح اس منحوس مرض سے نجات پاسکے۔

عاصد کے حسد کا علاج محسود کے حسن عمل پر بھی ایک حد تک موقوف ہے اس لئے اُس کا بھی اخلاقی فرض ہے کہ وہ عاصد کے دفعہ حسد میں معاونت کرے۔

قرآن عزیز نے اس کا بہترین طریقہ بتایا ہے

ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي

بينك وبينه عداوة كانهولى حميم

بہترین اخلاق کے ساتھ کر، تاکہ وہ شخص جس کے

(حم سجدہ) ساتھ تیری عبادت ہے اس حالت پر پہنچ

جلے کہ گویا تیرا جگری دوست ہے۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی تائید میں ارشاد فرمایا ہے۔

ثَلَاثَةٌ مِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ عِنْدَ اللَّهِ كَيْفَ نَزَدِيكَ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ مِنْ سَبِيهِ

اللَّهُ أَنْ تَعْفُو عَنِ ظُلْمِكَ وَتُعْطِيَ تَيْنِ بَاتِينَ بِبَارِيٍّ هِيَ إِنْ تَجِبْ بِكَ كَوْنِي ظَلَمَ كَيْفَ تَوْ

مِنْ حَرَمِكَ وَتَقْصِلَ مِنْ أَسْكَوْ مَعَاذَ كَرَمٍ، أَدْرَاكَ رَجَبٍ كَوْنِي مُعْذَرٍ كَيْفَ

تَقْطَعُكَ () تَوَاسُ بِخَشْيَتِكَ كَرَمٍ أَدْرَاكَ رَجَبٍ كَوْنِي تَرْكٍ

تَقْلَقُ كَرَمٍ تَوَاسُ كَيْفَ مَقَابِلَ مِنْ تَوَاسُ كَيْفَ سَاكِنٍ

تَعْلَقَاتٍ قَائِمٌ كَيْفَ يَنْبَغِي كَابِدَ لَيْسَ كَيْفَ سَرَحٍ۔

کبیر

”غرور“ امراض اخلاقی میں بدترین مرض ہے اور رذائل کی اساس و بنیاد اسی مرض پر

قائم ہے۔

ارد شیرین بابک کہا کرتا تھا کہ غرور سے زیادہ بڑی حماقت عالم میں پیدا ہی نہیں ہوئی،

مغرور اس کی بدولت ہلاکت کے غار میں گرنا چاہتا ہے مگر اس کو مطلق احساس نہیں ہوتا۔

بزرگچہر کا قول ہے

وہ مصیبت، جس کے مبتلا پر کسی کو رحم نہ آتا ہو ”غرور“ ہے

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

غرور، حق کی صدا اور عقل کی تباہی پر قائم ہے۔

جو امع الکلم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ان العجب لیاکل الحسبات کما بلاشبہ غرور، یکیوں کو اس طرح کھا جاتا ہے
 تامل النار لخطب جس طرح آگ لکڑی کو
 قرآن عزیز میں ہے۔

ولا تمش فی الامراض مہمانک اور زمین میں اگر گرنے چل یقیناً تو اس منکرانہ
 لن تخرق الامراض ولن تبکع چال سے زمین کو پھاڑ دینگا اور نہ پہاڑوں کی
 انجبال طولا (اسراء) بلند ہوں تک تو دراز ہو جائے گا۔

”کبر“ دراصل نفس کی اُس خود پسندی کا نام ہے جو دوسروں کی تحقیر اور اپنی بلندی کے
 اظہار کے لئے اختیار کی جائے۔ اس لئے یہ مرض اجتماعی زندگی کے لئے ”جذام“ کی حیثیت رکھتا ہے
 لیکن عزت نفس، خود پسندی اور کبر نہیں ہے بلکہ وہ محمود و مستحسن خلق ہے جس کا وجود
 ہر شریف اور با اخلاق انسان میں ضروری ہے۔

حضرت حسن رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

التکبر علی الاغنیاء تواضع المذاردوں کے سامنے خودی کا اظہار علی تواضع
 حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

من خضع لغنی فوضع نفسه عند جس شخص نے سرمایہ دار کے سامنے فروتنی کا اظہار
 طمعانیہ ذہب ثلاثا دینہ و شطر کیا اور اپنے نفس کو دنیوی لالچ کی خاطر اُس کے
 ہر دعوے کے لئے ہست کیا اُس کا دنیوی دین اور نصف
 عزت برباد ہو گئی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

لا ینفعی المؤمن ان یدل نفسه کسی مرد مومن کیلئے یہ درست نہیں کہ وہ اپنے

علاج | صوفیاء کا قول ہے کہ مجاہدات و ریاضاتِ نفس کے باوجود ذائلِ نفس میں سے سب سے
آخر میں جو رذیلہ مشکل اور بدقت تمام نکلتا ہے وہ "غور" اور خود پسندی ہے۔ اور اس کا بہترین
علاج نفس کو خدمتِ خلق پر آمادہ کرنا بہر شخص کی بھلائی چاہنا ہے۔ اگر انسان نفس کو ان دو
امور کا آہستہ آہستہ عادی بنائے تو اس مرض سے نجات پاسکتا ہے۔

عصبیت

تعصب اور عصبیت - عصب سے ماخوذ ہے جس کے معنی پٹھے، آدر پھر مضبوطی اور
قوت کے ہیں۔ اعصاب چونکہ گوشت اور ہڈی کے درمیان جوڑ کا کام دیتے اور عضو کی قوت
کا باعث بنتے ہیں اس لئے اعصاب کہلاتے ہیں۔ اہل قرابت میں سے عصبات اسلئے غیر
کہلاتے ہیں کہ وہ باہم دیگر قوت و استحکام کا باعث ہوتے ہیں۔

علم الاخلاق میں عصبیت، اُس بیجا حمایت کا نام ہے جو مذہب، قوم، وطن، کنبہ وغیرہ
کے نام پر اختیار کی جاتی ہے۔

یہ بھی ایک سخت مرض ہے جو زخم کی طرح رِس رِس کرنا سور بن جاتا ہے۔ اور اخوت
عامہ اور اخوتِ اسلامی کے لئے زہرِ بھلاہل ثابت ہوتا ہے۔

تعالیمِ بالا سے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ جو کوتاہ نظر حضرات تعصبِ مرہبی کو ایک
نعمت سمجھتے ہیں وہ اس رذیلہ کی حقیقت سے نا آشنا ہیں۔

در اصل مذہب اور دین کے متعلق جو صحیح حمیت و حمایت قابلِ مدح و ستائش ہے وہ
قرآن عزیز کی اصطلاح میں "استقامت" کہلاتی ہے اور اسکی ایک جزئی "غیرت ملی" ہے۔

ان الذین قالوا ربنا اللہ ثم یشتکون ان لوگوں نے کہا ہمارا پروردگار اللہ

استقامت و استقامت علیہم المملکت ہے پھر اس پریم گئے ان پر فرشتے نازل

الآنخافوا ولا تكن لؤا والبشراد ہوتے (اور کہتے ہیں) کہ تم ہرگز نہ خوف کھاؤ

بلجنة التي كنتم توعدون اور نہ غمگین ہو اور جس جنت کے وعدہ میں

گئے تھے اُسکی بشارت حاصل کرو۔ (رحم - سجدہ)

اس کے برعکس "عصیت کی بنیاد" جہل و نادانی اور حد و حق سے تجاوز پر قائم ہے جو کسی طرح بھی جائز نہیں ہو سکتی

بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

ليس منّا من دعا الى عصية وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جو عصیت کی

وليس منّا من قاتل على عصية طرف دعوت دے اور نہ وہ ہم میں سے ہے

وليس منّا من مات على عصية جو عصیت پر کسی کو قتل کرے اور نہ وہ ہم

میں سے ہے جو اسی عصیت پر مر جائے۔

حضرت داؤد ابن اسفہارونی رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ

عصیت کیا شے ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا۔

ان تعين قومك على الظلم عصیت یہ ہے کہ تو اپنی قوم کی مدد

البتہ مذہب و ملت کے لئے ہی نہیں بلکہ قوم و وطن اور خاندان و قبیلہ کی خاطر بھی ایسا

دفاع جو جہل پر مبنی نہ ہو اور نہ حد و حق سے متجاوز ہو اختیار کیا جائے تو وہ عصیت جاہلیت کی

جدا شے ہے اور محمود و مستحسن ہے۔

ایک مرتبہ بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے اُس میں فرمایا۔

خيركم المدافع عن عشيروته تم میں سے وہ شخص بہترین ہے جو زبانی اور

عالم یا فہم سے گناہ سے بچ کر اپنے خاندان کے بارہ میں محبت

علاج اعصیت جاہلیت کا علاج اخوت و رحمت کا ہو کر ہونا ہے۔

ہر ایک انسان کا فرض ہے کہ ایسی کتابوں کا مطالعہ کرے جو تنگ نظری سے روکتی ہوں اور ایسے رہنماؤں کی سیرت کو ہمیشہ نظر رکھے جنہوں نے اخوت اسلامی اور اخوت عام کی خدمت انجام دے کر عصیت جاہلیت کو مٹایا ہے اور اپنے اندر ان کا نمونہ بننے کے لئے ایسے اخلاق پیدا کرنے کی سعی کرے جن کی بدولت یہ مملکت جزو مہلاک ہو جائے۔

سود

سودی لین دین، اجتماعی اور معاشی نظام کو گھسنے کی طرح چاٹ جانے والی بیماری ہے اور بد اخلاقی کے شجر کے لئے آب حیات کا کام دیتی ہے۔

”سود“ ایسے لین دین کا نام ہے جس میں عیوض اور بدل یا محنت و مزدادائے بغیر روپیہ کے ذریعہ نفع حاصل کیا جاتا ہو، یعنی اگر کسی کے پاس چند سکے جمع ہیں تو حسن سلوک، امداد اور اخوت باہمی کا السد او کر کے ان کے ذریعہ سے بے محنت نفع اٹھانا سود یا ربوا ہے۔ یہ طلبِ نفع کا دوبار اخلاق حمیدہ کو تباہ کرتا، چند انسانوں میں دولت سمیٹ کر عام مخلوق کی بد حالی کا باعث بنتا، حتیٰ کہ انسانوں کے درمیان آقا و بندہ کے غیر فطری رشتہ کو ایجاد کرتا ہے۔

اسی لئے قرآن عزیز نے اس کو حرام قرار دیا، اور بد اخلاقی کی بد نما مثالوں میں شمار کیا ہے

احلّ اللہ البیع وحرام الربوا اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کے معاملہ کو درست

(نقد) رکھا ہے اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔

یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ لعلہ ایمان والو اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور (زمانہ

دوسرا مانگے) من الربوا ان کنتم مؤمنین وان لم تفعلوا فاذنوا

مچھڑ دو اور اگر تم اس حکم پر عمل نہ کرو گے تو اللہ

بحر ب من الله در سوله (بقہ) اور اُس کے رسول سے جنگ کا اذن قبول کرو

ایک شبہ اور اُس کا حل | ممکن ہے یہ کہا جائے کہ موجودہ دنیا کے کاروبار میں باوجود سودی لین دین کی کثرت کے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بہت سے سود خوار اپنی طبیعت میں نہایت خلیق، ملنسار اور حسنِ اخلاق کا نمونہ نظر آتے اور صدقہ و خیرات اور داد و دہش کرتے ہوئے پائے جاتے ہیں تو اس کو بد اخلاقی کا پیش خیمہ کہنا کس طرح صحیح ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سود خوار کی طبیعت کا انداز اگرچہ اکثر وہ نہیں ہوتا جو سوال میں مذکور ہے تاہم جن افراد میں یہ اوصاف نظر آتے ہیں وہ حسنِ اخلاق کے اصول پر ان میں موجود نہیں ہیں، بلکہ اپنے کاروبار کی بہتری، غریب اور عوام کی معاشی تباہی پر جو بنیادیں انھوں نے قائم کی ہیں ان کا تحفظ، اور مزد و سرمایہ کی جنگ میں شکست کا خوف، ان کو ایسے ظاہری اوصاف پر آمادہ کرنا اور منافقت کا مظاہرہ کرانا ہے۔

درہ ان کی اصل فطرت کا مظہر وہ وقت ہوتا ہے جبکہ ایک نادار و مفلس یا حاجت مند کی حاجت سے فائدہ اٹھا کر وہ اس کو سود کے بار سے دباتے، اور انجام کار اس کے تمام دھن دولت کو لوٹ کر ”کنز“ جمع کرتے ہیں، اور نادار اور اُس کے اہل و عیال کی تمام آہ و بکا سے اُن کے کان بہرے، آنکھیں اندھی، اور زبانیں گنگ ہو جاتی ہیں۔ اور بولتے ہیں تو اس طرح گو بادلوں نے میں جس کو نہ کسی کی مصیبت کی پردہ، اور نہ کسی کے دکھ کا ہوش، وہ زرد سیم کے جمع کرنے میں ایک وحشت زدہ کی طرح ہل من مزید کے نعرے لگاتے، اور اخوت و رحم کی بنیادوں کو پیروں سے روندنے چلے جاتے ہیں۔

بہر حال کل اور آج کی دنیا نے جوازِ سود کے لئے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔
انما البيع مثل الربوا (بقہ) خیر و فروخت اور سودی لین دین دونوں مکرم۔

لیکن مذہب کے علاوہ یورپ و ایشیا کے اُن ماہرین معاشیات نے بھی جو دنیا کے امور کو صرف دنیا ہی کی عینک سے دیکھنے کے عادی ہیں اس حقیقت کو تسلیم، اور دلیل دہراہین سے ثابت کر دکھایا ہے کہ "سودی سسٹم" عام معاشی نظام کی تباہی میں سب سے زیادہ دخل رکھتا، اور دولت کو عوام کے ہاتھوں سے نکال کر ایک مخصوص اور قلیل طبقہ کے ہاتھ میں دیتا ہے۔ اس طرح سرمایہ اور محنت میں صحیح توازن باقی نہ رہنے، اور محنت کے بے حیثیت بن جانے کی وجہ سے طبقاتی جنگ کا سبب بنتا ہے، اور انجام کار نظام عالم میں عظیم الشان معاشی تباہی و بربادی لانا

قمار

سودی کی ایک قسم قمار (جوا) بھی ہے جو بازاری لوگوں سے شروع ہو کر اب مذہب سوسائٹیوں، کلبوں، اور تفریحی مقامات تک پہنچ گیا ہے۔ یہ کہیں "رلس" (گھوڑ دوڑ) کے موقع پر نظر آتا ہے، اور کہیں بلیرڈ (پالسنوں) کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔ درحقیقت یہ سوسائٹی کے لئے ایک بدنامہ داغ ہے جس کا مٹانا ہر شریف کا فرض ہے۔ زیرِ بلاہل کو کبھی بھی غسل و انگبین اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ اتفاق سے اُس کے کھانے والے موت کی آغوش میں نہیں پہنچے جو شے اپنی حقیقت کے اعتبار سے مخرّب اخلاق ہو۔ وہ چند سرمایہ داروں کی تفریح طبع کے لئے جائز نہیں ہو سکتی، اور نہ تفریح و وقت گزاری اُس کے لئے وجہ جواز بن سکتی ہے۔

انما الخمر والمیسر الانصاب لانزلنا بلا شرب شراب اور جوا اور بت اور پانے سے

جس من عمل الشیطان فاجتنبوہ ناپاک کار شیطان میں پس اُن سے بچو۔

کبھی کبھی یہ خیال دل میں گذر اکتا ہے کہ سود، جوا، یا شراب میں صرف برائیاں ہی تو نہیں

ہیں، منافع بھی تو ہیں اور دنیا کی ہر شے میں نفع و مضرت دونوں کا ساتھ ہے پھر ان کی حرمت

میں یہ شدت کیوں ہے؟

اس کا جواب قرآن عزیز نے یہ دیا ہے اور عین عقل کے مطابق دیا ہے کہ جس شے کے متعلق شراب اور بُرے ہونے کا حکم لگایا جائے ضروری نہیں ہے کہ اُس میں کسی قسم کا بھی نفع نہ ہو بلکہ کسی شے کی بُرائی اور اچھائی کا معیار اُس کے عام نتائج پر ہے پس جس شے کے نتائج زیادہ سے زیادہ مضرتوں کے حامل اور کم سے کم نفع کو شامل ہیں وہ عقلاً و نقلاً بد اخلاقی میں داخل اور ممانعت کے قابل ہیں۔

یسئلونک عن الخمر والمیسر قل وہ تم سے شراب اور قمار کے بارہ میں پوچھتے
فیہما اثم کبیر ومنافع للناس ہیں آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں بہت
داثمہما اکبر من نفعہما (بقہ) بڑا گناہ ہے اور انسانوں کے لئے کچھ منافع
بھی ہیں اور اُنکا گناہ اُنکے نفع سے بہت زیادہ ہے

علاج | یہ امراض انفرادی نہیں ہیں بلکہ اجتماعی ہیں اسلئے کہ یہ معاشی و اقتصادی نظام کے زیر اثر وجود پذیر ہوتے ہیں اور انکے اثرات انفرادی پر نہیں بلکہ قوم و ملت کے مجموعہ نظام پر پڑتے ہیں۔ دنیا کے تمام معاشی نظام صرف دو نظریوں پر قائم ہیں۔ اور ان ہی نظریوں پر تمام نظام ہائے معاشی کا مدار ہے۔

(۱) پہلا نظریہ یہ ہے کہ معاشی نظام کا منشاء و در زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کرنا ہے یعنی سوسائٹی اور قوم و ملت میں تجارت، صنعت و حرفت، اور ذرائع آمدنی، کے لئے ایسے طریقے اختیار کئے جائیں جن کا مقصد اور نصب العین ”نفع بازی“ ہو۔

(۲) دوسرا نظریہ یہ ہے کہ کائنات انسانی بلکہ ہر جاندار کا بقا، حوائج و ضروریات زندگی کو پورا کئے بغیر ناممکن ہے اور منشاء و فطرت یہ ہے کہ انسان اس ضرورت کو باہمی تعاون و اشتراک

سے حاصل کرے لہذا تجارت، صنعت و حرفت اور دیگر معاشی و اقتصادی ذرائع کی بنیاد و اساس
اشخاص و افراد بالخصوص جماعتوں کی نفع بازی پر نہ ہو بلکہ عام انسانی ضروریات کی تکمیل پر ہو۔
لہذا پہلے نظریہ کے مطابق سود، ہمارے کارخانوں اور ملکوں میں سرمایہ دارانہ سسٹم، تجارت
و صنعت و حرفت میں سرمایہ داروں کے لئے ظالمانہ ترجیحی سلوک، سب درست بلکہ نظام سرمایہ
داری کی بقا کے لئے واجب و ضروری ہیں۔

دوسرے نظریہ کے پیش نظر تجارت، صنعت و حرفت، اور دوسرے ذرائع آمدنی
یا معاشی ذرائع میں اس قسم کے تمام امور ناجائز اور سخت بداخلاقی میں شمار ہوتے ہیں۔
پس اسلام اور اسکے فلسفہ اخلاق کی روشنی میں مسطورہ بالا اجتماعی امراض کا صرف یہ
علاج ہے کہ قوم و ملت کا معاشی نظام نظریہ اول کے بجائے نظریہ دوم پر قائم ہو اور جس حکومت
کے نظام معاشی میں نظریہ اول کا دخل ہو اس کے نظام کو درجہ برہم کر کے نظریہ دوم کو بروئے
کار لایا جائے اور اس طرح قوم و ملت سے ان امراض کا انسداد کیل کر دیا جائے۔

جاء مع اخلاق

ان الله يامر بالعدل والاحسان بیشک اللہ تعالیٰ تم کو انصاف، احسان
و اتباع ذی القربیٰ منہی عن الفحشاء اور قرابت والوں کی امداد کا حکم کرتا اور
و المنکر و البغی یعظکم لعلکم تتقون بیہائیموں، بیہودہ باتوں، اور سرکشی سے
(نخل) منع کرتا ہے۔ وہ تم کو نصیحت کرتا ہے
تا کہ تم نصیحت حاصل کرو۔

یوں تو اخلاق اور بداخلاقی کی جڑیائیں بہت ہیں اور ضخیم مجلدات کی محتاج، مگر غور

دکرا اور وسعتِ نظر کے بعد ان تمام جزئیات کو جدا جدا اصول پر منحصر کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ مثلاً اخلاق کی اساس و بنیاد صرف تین چیزوں پر ہے۔

(۱) یہ کہ ہر کام کو افراط و تفریط سے محفوظ، بر محل، اور اُس کی صحیح حیثیت میں کیا جائے کیونکہ ایک بہتر سے بہتر کام اگر اپنی حد سے متجاوز ہو، یا بے محل اور بے موقع کیا جائے تو وہ اخلاق نہیں بلکہ بد اخلاقی بن جاتا ہے۔ مثلاً حیا ایک محبوب خلق ہے اور بہت سے اخلاقِ کریمہ کی جامع لیکن بہت کم محارم کے موقع پر بھی اگر انسان کو شرم و انکسار ہو اور وہ مدافعت کیلئے آمادہ نہ ہونے لے تو وہ "حیا" نہیں بلکہ "دناوت" اور "رذیلہ" ہے جو سخت قابلِ مذمت و باعثِ حقارت ہے پس جو عمل بھی اپنے حدود کے اندر، بر محل اور صحیح حیثیت میں برائے کار آئے وہ "عدل" کے زیرِ اثر ہے۔ اسی لئے قرآنِ عزیز نے اس کو مقدم رکھا ہے۔

(۲) یہ کہ اجتماعی زندگی کا کوئی شعبہ بھی ترقی پذیر اور مفید نہیں ہو سکتا جب تک کہ افرادِ قوم و ملت میں دوسروں کے لئے ایثار، قربانی اور انہیں سے ہر شخص کے مناسب احترام و حقوق شناسی کا جذبہ موجود نہ ہو، بلکہ قومی اور ملی ترقی اور اجتماعی حیات کا بقا، اسی ایک جذبہ کے صحیح استعمال کا مرہونِ منت ہے۔

گویا خالق و مخلوق کے درمیان حقوق و فرائض کی معرفت اور زندگانی میں باہم دگر حسن سلوک و ادب و احترام اور حفاظتِ حقوقِ اجتماعی زندگی کے اصل الاصول ہیں اور اسی کا نام "احسان" ہے۔

(۳) یہ کہ "عدل" اور "احسان" اپنی اہمیت کے باوجود بے ردنی اور جلاؤ نور سے محروم ہیں جب تک اکتناز (جمع سرمایہ) اور احتکار (بیجا تفعیل بازی) یعنی سرمایہ داری کے جذبہ سے بالاتر ہو کر "انفاق" (اداءِ حقوقِ مالی) میں پیش قدمی نہ ہو اور اس کے لئے فرقِ مراتب کی معرفت حاصل نہ ہو۔ اسی کو قرآنی اصطلاح میں "اینا عذی القربی" کے عنوان سے معنون کیا گیا۔

اسی طرح مثلاً بد اخلاقی کی بنیاد بھی تین امور پر ہے۔

(۱) یہ کہ قسط اس مستقیم اور عدل کو ہاتھ سے کھو کر اپنی زندگی کو آزاد بنالیا جائے اور ظلم اور ناحق شناسی کو پیش رو سمجھ لیا جائے یہی وہ مقام ہے جس کا آخری درجہ ”فحشاء“ یعنی مادر پدر آزادی ہے۔
(۲) یہ کہ اپنے اور خدا کے درمیان اور اپنی قوم و ملت کے افراد کے درمیان جذبہ حقوق شناسی اور جذبہ ایثار و قربانی کو فنا کر دیا جائے اور پھر بے فکر ہو کر ہمہ قسم کی خود غرضیوں اور یہود گئیوں کو زندگی کا ملجا و مادی بنالیا جائے اسی کا آخری درجہ قرآنی بول چال میں ”منکر“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۳) جب عدل کے بجائے ظلم اور اس کی آخری کڑی فحشاء راہنما بن جائے، اور اسی طرح ”معرفتِ حقوق و فرائض“ کی جگہ خود غرضی اور یہودگی یعنی (منکر) دلیل راہ ہو جائے تو ظاہر ہے کہ پھر نظم و انتظام کی زندگی درہم و برہم ہو کر بغاوت، سرکشی، اور انارکی، قائم ہو جائے اور ”بغی“ کا دور دورہ ہو جائے گا اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس عمل کا ارتکاب کرنے والوں کی نگاہیں تمام اخلاق ”بد اخلاقیات“ اور تمام بد اخلاقیات ”اخلاق“ بن کر رہ جائیں گی۔

اس لئے ضروری ہے کہ ہم میں سے ہر شخص اور ہر قوم بلکہ تمام انسانی برادری اس جامع اخلاق ”آیت“ کو اپنی دینی و دنیوی حیات کیلئے نمونہ بنائے اور اس پر کار بند ہو کر ہر دو قسم کی ”سعادت کبریٰ“ حاصل کرے کہ یہی اخلاق کا مقصد اور اس کے مباحث کا مطلق نظر ہے

وَالْخَيْرُ دَعْوَانَا اِنْ اَحْمَدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ